libertaria

il piacere dell'utopia

Oltre la crisi con un'altra moneta?
di Massimo Amato

Quando Buñuel incontrò un cane andaluso
di Pino Bertelli

In questa società l'eccesso è diventato regola
di Giorgio Triani

Essere anarchica e femminista oggi
di Irène Pereira

Ma «neo» e «post» vanno al di là dell'anarchismo «classico»?
di Stefano d'Errico

luglio / dicembre 2010 - euro 7,00

trimestrale - anno 12 • numero 3-4

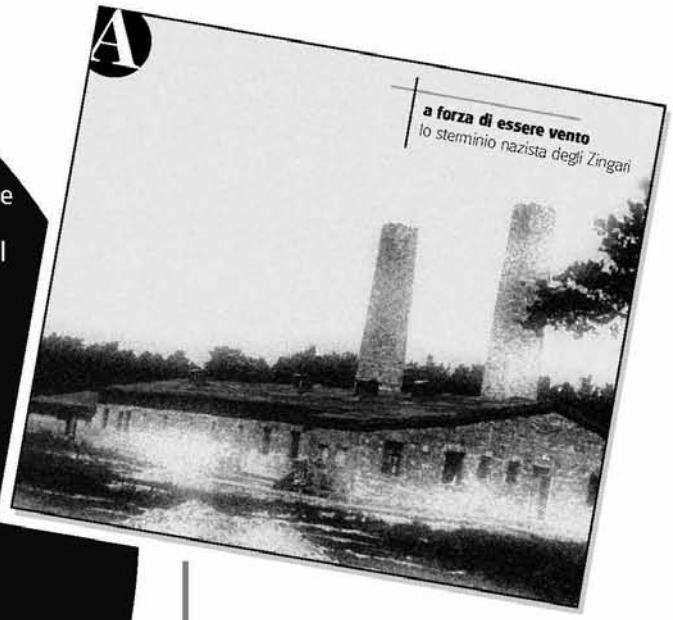
Poste Italiane Spa - Spedizione in abbonamento postale - D.L. 353/2003 (conv. in L.27/02/2004 n.46) art. 1, comma 1, DCB Roma. Taxe perçue - tassa riscossa - ordinario. Roma. Italy

a forza di essere vento
lo sterminio nazista degli Zingari

2DVD+LIBRETTO

Quanti, non si saprà mai. Diciamo cinquecentomila. Tanti furono, più o meno, i Rom e i Sinti, gli Zingari, o meglio gli Zigeuner – usando il termine spregiativo tedesco – che furono sterminati dai nazisti. Oltre ventimila nel solo Zigeunerlager, il campo loro riservato dentro al campo di sterminio di Auschwitz-Birkenau, tra il febbraio 1943 e l'agosto 1944.

Questo **doppio Dvd** (6 documentari per circa due ore e mezza di visione) + **libretto di 72 pagine** vuole rendere testimonianza di quei fatti quasi sconosciuti e omaggio a un popolo che ancora oggi ci vive accanto, ignoto e malvisto, vittima di ignoranza, pregiudizio e persecuzione.



una copia	**30,00 euro**
da 3 copie	**27,00 euro**
da 5 copie	**25,00 euro**
da 10 copie	**20,00 euro**

ulteriori informazioni, modulo d'ordine, ecc. sul nostro sito **arivista.org**

Per ordinarli

In caso di pagamento anticipato non si pagano le spese postali / Per pagare anticipatamente si può effettuare un versamento sul conto corrente postale, un bonifico sul conto corrente bancario oppure inviare un assegno non trasferibile al nostro indirizzo postale / Se invece si desidera ricevere contrassegno, bisogna aggiungere 4,00 euro quale contributo fisso (qualunque siano i prodotti richiesti e l'importo complessivo) / In questo caso è sufficiente comunicare all'Editrice A il proprio indirizzo ed i prodotti richiesti tramite una lettera, un messaggio in segreteria telefonica, un fax o una e-mail.

editrice A Editrice A - cas. post. 17120 Milano 67 - 20128 Milano - tel. 02 28 96 627 - fax: 02 28 00 12 71 - e-mail: arivista@tin.it - sito web: arivista.org
conto corrente postale 12 55 22 04, conto corrente bancario 107397 presso Banca Etica, filiale di Milano, abi 05018, cab 01600.

Anno 12 - numero 3-4
luglio/dicembre 2010

Editrice A cooperativa arl
sezione Libertaria
registrazione al tribunale
di Milano n. 292 del 23/4/1999

Amministrazione
Libertaria
via Vettor Fausto, 3- 00154 Roma
telefono 338/4160678
Libertaria
casella postale 9017 -00167 Roma
e-mail: amministrazione@libertaria.it

Versamenti
ccp 53537007 intestato
a Editrice A sezione Libertaria
casella postale 9017 / 00167 Roma
rimesse bancarie
Banca Etica Filiale di Roma
IBAN: IT80 A050 1803200000000114485
intestato a Editrice A Libertaria

Abbonamento
a quattro numeri
Italia euro **25,00**
estero euro **30,00**
sostenitore euro **50,00**

Redazione
Libertaria
via Rovetta, 27 - 20127 Milano
telefono 335/1406493
fax 02/28040340

Corrispondenza
Libertaria
casella postale 10667
20110 Milano
e-mail
redazione@libertaria.it

Distribuzione nelle librerie
Diest
Via Cavalcanti, 11 - 10132 Torino
telefono e fax 011/8981164

Stampa
Franco Ricci Arti Grafiche
Via Bolgheri, 22/26 - 00148 Roma

ISSN 1128-9686

Internet
www.libertaria.it

Collettivo redazionale
Massimo Amato
Francesco Berti
Giampietro Nico Berti
Franco Bunčuga
Marco Caponera
Giorgio Ciarallo
Francesco Codello
Giulio D'Errico
Carlo Ghirardato
Aldo Giannuli
Martino Iniziato
Luciano Lanza
Stefania Maroni
Pietro Masiello
Claudio Neri
Lorenzo Pezzica
Ferro Piludu
Salvo Vaccaro
Claudio Venza

progetto grafico
Maria Luisa Celotti

direttore responsabile
Luciano Lanza

Collaboratori: ***Miguel Abensour / Pietro Adamo / Fernando Aínsa / Vito Altobello / Pietro Barcellona / Pino Cacucci / José Maria Carvalho Ferreira / Antoni Castells / Noam Chomsky / Fabio Ciaramelli / John Clark / Eduardo Colombo / Ronald Creagh / Robert D'Attilio / Marianne Enckell / Fabrizio Eva / Luca Fantacci / Goffredo Fofi / Mimmo Franzinelli / Jean-Jacques Gandini / Pierandrea Gebbia / Giulio Giorello / José Ángel Gonzalez Sainz / Franco La Cecla / Jean-Jacques Lebel / Mauro Macario / Francisco Madrid Santos / Sebastiano Maffettone / Todd May / Serena Marcenò / Franco Melandri / Sergio Onesti / Mario Rui Pinto / Rodrigo Andrea Rivas / Massimo Annibale Rossi / Andrea Staid / Paulo Torres / Giorgio Triani / Tullio Zampedri***

libertaria 3-4 /2010

in questo numero

• lavori in corso	2	**Sentieri in utopia**
• piano sequenza	4	**Un'altra moneta è possibile** *di Massimo Amato*
• rifrazioni	8	**La società del troppo** *di Giorgio Triani*
• laboratorio	14	**Ripensare la rivoluzione** *di Jeffrey Shantz*
	24	**Neo-scarcity anarchism** *di Stefano d'Errico*
• conversazioni	48	**Una storia ribelle in Argentina** *intervista ad Alberto Prunetti di Andrea Staid*
• incontri	25	**Educare a essere** *di Giulio Spiazzi*
• grande schermo	60	**Quando Luis Buñuel incontrò un cane andaluso** *di Pino Bertelli*
• senza confini	67	**Essere anarchiche e femministe oggi** *di Irène Pereira*
• anteprima	76	**Il potere e la norma** *di Michel Foucault*
• archivio	82	**Il potere nelle società primitive** *di Pierre Clastres*
• libraria	87	**Quei magnifici sette** *di Lorenzo Pezzica*
• lettere	95	**Per un'economia partecipativa** *di Marco Gastoni*

SENTIERI

Il titolo del celebre libro di Martin Buber indica i percorsi per realizzare dimensioni libertarie già all'interno di questa società. Percorsi apparentemente poco significativi, ma che invece fanno scoprire come sia possibile «rivoluzionare» i rapporti sociali, tralasciando quell'evento che ha caratterizzato il pensiero e l'agire di chi voleva realizzare l'eguaglianza e la libertà. Insomma, la rivoluzione fuori dal mito e immessa nella quotidianità. Un percorso possibile?

Jeffrey Shantz, in questo numero, ripercorre un termine caduto nell'angolo buio della società, del pensiero, dei «sogni»: rivoluzione. Eh sì, ne è passato di tempo da quando nelle strade e nelle piazze della società occidentale risuonava quella parola. Gridata con veemenza, con rabbia… con passione. Quando l'entusiasmo degli studenti aveva contagiato anche le (obbedienti alle direttive del «Partito») «tute blu». E così scuole, fabbriche, uffici si ritrovarono investiti da un'ebbrezza… da una brezza tanto adatta a far sventolare le bandiere rossonere dell'anarchia.

Ieri e oggi

Tempi andati. Ci hanno pensato le «bombe di Stato» e «il delirio dei lottarmatisti» a soffocare quella spinta propulsiva, quel desiderio di cambiamento, quella voglia di voler vivere in «una società di liberi ed eguali».

Tempi sepolti. La mutazione antropologica sviluppatasi negli ultimi trent'anni non sembra lasciare spazio al sogno. Tutto deve essere improntato alla brutta realtà che ci circonda. E non è una novità. Già nel primo numero del 1985 nell'editoriale di una rivista anarchica chiamata *Volontà* si poteva leggere: «… oggi l'idea, il concetto stesso di rivoluzione attraversa una crisi profonda. I segnali che la logica sociale emette non sono certo riconducibili a una valenza rivoluzionaria e perfino le giovani generazioni sembrano tutt'altro che interessate a proposte o tematiche rivoluzionarie».

Allora dobbiamo proprio rassegnarci a questo presente sempre più drammatico fatto di guerre, di sfruttamento sempre più brutale, di diseguaglianze sempre più vistose? Un presente che non ha neppure un'immagine di futuro? La risposta è scontata, ma come uscirne? Certo, gli esiti delle rivoluzioni che si sono susseguite nel corso di Settecento, Ottocento e Novecento non rendono desiderabile quell'evento. E chi può negarlo?

Il presente contiene il futuro?

L'anarchico tedesco Gustav Landauer (1870-1919) riteneva che «l'anarchia non è cosa del futuro, ma del presente; non è fatta di rivendicazioni, ma di vita». In questa ottica il cambiamento radicale non è affidato a un evento «magico», ma nasce dalla quotidianità, da relazioni capaci di sottrarsi alla logica dominante. E allora si comprende come l'oggi contenga il domani. Qui però si apre un interrogativo inquietante: il presente

IN **UTOPIA**

in cui siamo immersi lascia spazi per il futuro?
Anni fa (ed è stato l'oggetto di un *lavori in corso* di questa rivista nel 2004) comparvero sui muri di Milano innumerevoli piccoli manifesti con una sola frase: «il futuro non è più quello di una volta». Frase geniale che illuminava con immediatezza la situazione in cui ci troviamo ancor più immersi oggi. Perché il presente vuole distruggere il desiderio del cambiamento. Ma andiamo oltre: il futuro che sapremo costruire non è neppure più, non può né deve essere quello pensato da chi abitava il passato.
Qui si apre (si spera) una sfida: trovare o ritrovare la capacità di immettere il futuro nelle cose che si fanno nel presente. Immergere la realtà nel «sogno». Sogni nuovi per un sogno antico: essere padroni della propria vita. Vale a dire togliere la rivoluzione dalla dimensione-evento per immetterla nella dimensione quotidiana. I piccoli tanti gesti, i piccoli tanti comportamenti, i piccoli tanti fatti, le piccole tante realizzazioni che creano dimensione comunitaria. Tolta dalla sua visione eroica e taumaturgica la rivoluzione diviene, allora, «il piacere dell'utopia».

●

UN'ALTRA **MONETA** È **POSSIBILE**

di ***Massimo Amato***

La crisi finanziaria ed economica non sembra essere arrivata al suo epilogo. Anzi. E le risposte messe in campo dai vari governi si sono risolte in massicce iniezioni di liquidità. In pratica viene curata la malattia aumentando la dose dell'agente patogeno. Come uscirne realmente? Massimo Amato propone una moneta alternativa a quella del capitalismo. Ipotesi tutt'altro che utopica. Amato insegna storia economica all'università Bocconi di Milano ed è autore con Luca Fantacci di Fine della finanza *(2009) e di* Il bivio della moneta *(1999),* Le radici di una fede *(2008)*

Che questa crisi potesse «servire da lezione» alle élite economiche, molti lo hanno pensato fin dall'inizio. Salvo esserne presto delusi. Nessuno sembra aver cambiato di una virgola le sue posizioni. Non gli economisti che fino al 2007 avevano generosamente partecipato all'elaborazione di un'ideologia dei mercati finanziari come strumento di democratizzazione dell'economia. Non i banchieri e gli operatori finanziari che si erano incaricati di rendere l'ideologia una «prassi» «concreta». Non le autorità di controllo che, dopo aver abdicato per anni al loro ruolo, si sono accontentate finora di ribadire la centralità di una «regolazione» di cui sembrano ignorare i reali presupposti politici.

Con l'effetto che, sul piano pratico, la risposta alla crisi di liquidità scoppiata nel luglio 2007 si è risolta finora in un processo di tamponamento dei suoi effetti operato grazie a massicce iniezioni di liquidità. Si è curaTA la malattia aumentando la dose dell'agente patogeno. Come mi è capitato di ripetere più volte, questo è semplicemente un modo per «uscire» dalla crisi presente, posto che ci si riesca, al prezzo della preparazione della prossima crisi.

Del resto, qualche segnale lo possiamo già constatare. Il tentativo di tamponare i buchi degli operatori bancari si è risolto nell'assunzione di debiti privati divenuti inesigibili da parte delle autorità pubbliche. Il debito privato è stato trasformato in una dose crescente di debito pubblico. E in alcuni casi, superata la soglia di rischio, sono stati gli stessi mercati finanziari salvati dagli Stati a metterli in ginocchio. Quella greca è la prima crisi del debito pubblico, ma non è affatto detto che sia l'ultima.

Eppure, un'altra strada è aperta, sia per l'interpretazione della crisi sia per la messa in campo di azioni volte a sormontarla. Questa «crisi di liquidità» è anche e soprattutto una crisi *della* liquidità: cioè l'entrata in crisi del modello della finanza come mercato della liquidità. Più i mercati sono liquidi, più il credito affluisce, in massa e a buon mercato, dai creditori ai debitori, assicurando i primi da ogni rischio e accontentando i secondi quasi indipendentemente dalla loro solvibilità, abolendo cioè ogni differenza fra «prime» e «subprime borrowers», fra debitori solvibili e insolvibili.

Rischio liquidità

Il rischio che i mercati finanziari avrebbero voluto ridurre, a beneficio della stabilità della crescita economica, è, infatti, non il rischio di credito ma il rischio di liquidità. Non, cioè, il rischio inerente a ogni atto di credito quando quest'ultimo sia volto a rendere possibile un investimento reale. Il rischio di credito dipende in ultima istanza dal rischio reale connesso alla imprevedibilità degli esiti di ogni investimento.

No: il rischio che si voleva ridurre era un altro, ossia il rischio per il detentore di un titolo di credito di non riuscire a liquidarlo con profitto su un mercato secondario dei titoli. In gioco sui mercati finanziari non è la pagabilità dei debiti ma la vendibilità dei titoli. In gioco non è dunque il rapporto fra un finanziatore-creditore e un investitore-

debitore, ma la sicurezza del creditore di poter monetizzare in qualsiasi momento i suoi «investimenti» finanziari: una sicurezza che, qualora fosse ben assicurata dalle aspettative di mercato, lo potrebbe indurre anche a non monetizzare, lasciando che il suo denaro affluisca nelle tasche di «debitori» con i quali non ha più alcun rapporto diretto. Ma che appunto, e per lo stesso motivo, può in ogni momento trasformarsi in insicurezza e indurre, sulla base non di un sapere concreto ma di pure e semplici aspettative a liquidare tutto e a scatenare la crisi.

Ecco il paradosso dei mercati finanziari. La base su cui essi concedono o negano il credito per gli investimenti non ha nulla a che fare con la natura concreta di questi ultimi. In periodi di euforia, come per esempio dal 2002 al 2007, non c'era «debitore» potenziale che non potesse trovare «credito». Erano le banche a inseguire i loro potenziali clienti, offrendo a chiunque la possibilità di indebitarsi ben al di là delle sue capacità di restituzione grazie a un'offerta di rifinanziamenti apparentemente senza limite, e soprattutto senza fondo… Ora, invece, ciò che siamo costretti a osservare, come il protagonista di *Arancia meccanica*, con gli occhi forzatamente spalancati, è invece il puro e semplice opposto di questo atteggiamento assurdo. Il credito è rifiutato per principio. Le banche «hanno chiuso i rubinetti del credito»: e non perché non abbiano soldi, ma perché nessun credito privato è sufficientemente sicuro da consentire alle banche di rinunciare ai loro attivi in moneta. Ciò che si finanzia ancora volentieri, ma operando già distinguo fra paesi «virtuosi» e «pigs», è il debito pubblico.

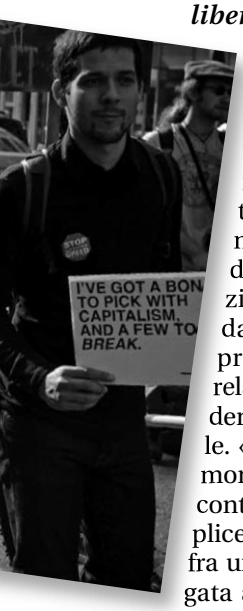
Ma allora che pensare di tutto ciò? Ciò che potrebbe saltare agli occhi, se solo ci togliessimo i paraocchi ideologici con cui siamo stati allenati a «guardare alla realtà» economica, è che questa crisi è la crisi di un modo di erogare il credito, che a sua volta riposa su un modo di concepire la moneta, che a sua volta genera un modo di concepire il rapporto fra credito e moneta. Si tratterebbe, insomma, di capire che la rinuncia a proseguire lungo la strada della liquidità non implica affatto la rinuncia al credito e ai suoi vantaggi per l'economia, ma la possibilità di ricorrere di preferenza a forme di erogazione di credito non fondate sulla liquidità. E, se la liquidità si fonda sulla rescissione del rapporto fra creditore e debitore in vista dell'investimento reale, ciò che dobbiamo ammettere almeno in via ipotetica è che l'alternativa debba fondarsi sulla ricostituzione di tale rapporto.

È importante sottolineare che tale alternativa è già in procinto di realizzarsi. In attesa che i guru

si pronuncino, le imprese hanno cominciato a ovviare alla stretta creditizia facendosi credito fra loro. Lo strumento è antico e ben rodato: si chiama compensazione multilaterale dei crediti e dei debiti, in inglese clearing. Se A deve qualcosa e B che deve qualcosa a C, e così via, la scelta più ragionevole non è quella di costringere tutti a pagare, chiedendo i soldi che non hanno a banche che non li vogliono dare, ma di compensare il più possibile i debiti e i crediti fra di loro, riducendo il bisogno complessivo di liquidità.

Se ho un'idea produttiva e non ho i soldi per realizzarla in un contesto produttivo dato, la cosa più ragionevole non è quella di rivolgermi al «mercato globale dei capitali», sempre altrettanto pronti ad affluire come a defluire, indipendentemente dalla solidità del mio investimento; devo semplicemente trovarmi un socio di capitale, disposto non solo a partecipare ai profitti, quando questi si generino, ma anche a sopportare i rischi e le perdite che possono sempre ingenerarsi in un'attività realmente economica. Anche in questo caso non c'è nulla da inventare: lo strumento è quello del venture capital.

Ciò che caratterizza queste due forme di credito è che esse non si caratterizzano come una compravendita di denaro, e che quindi non sono legate alla fissazione preventiva di un rendimento per il denaro prestato. Ma ciò significa che, ancora più in profondità, queste forme non presuppongono affatto che la moneta sia una merce. Il credito per compensazione abbisogna di una moneta che svolga solo la funzione di unità di conto, dunque una moneta che non abbisogna affatto di essere una riserva di valore. Il denaro conferito in una società non ha più la liquidità propria dei movimenti di capitale di portafoglio ma deve essere valutato in relazione alle potenzialità produttive effettive dell'impresa. In breve: questo credito si può fondare su un'altra nozione di moneta, e che a sua volta può fondare un altro rapporto fra moneta e credito.



Ma soprattutto questo credito, questa moneta, e questo rapporto fra i due non necessitano affatto di essere pensati in termini globali. Nessuna centralizzazione in un mercato finanziario della liquidità è davvero necessaria quando le relazioni di credito siano pensate a partire dalla loro localizzazione in un contesto produttivo reale. Al decentramento delle relazioni di credito può dunque corrispondere una moneta costruita per essere locale. «Locale» non significa «autarchica»: una moneta locale non veicola necessariamente contenuti politici di chiusura. Implica semplicemente la necessità di poter distinguere fra una dimensione locale dell'economia, legata a relazioni di prossimità fra «operatori economici», e una dimensione internazionale. E implica soprattutto una specializzazione delle monete. La nozione di moneta invalsa, che ci appare evidente solo a causa dei nostri paraocchi, si fonda invece sulla indifferenziazione funzionale della moneta. La stessa moneta che uso in un contesto locale deve poter vigere come moneta internazionale.

La moneta internazionale di Keynes

John Maynard Keynes non la pensava così. Nel 1944 a Bretton Woods egli propose l'adozione di una moneta internazionale nel senso più semplice e immediato della parola: ossia una moneta che non fosse la moneta nazionale di nessuno degli Stati chiamati a commerciare fra loro. Si scelse invece di adottare come moneta internazionale una moneta nazionale, il dollaro. E la crisi a cui stiamo assistendo è, fra l'altro, anche l'epilogo di questa decisione, mal fondata in logica e mal praticata in politica.

Dalla crisi non si esce affiancando al dollaro altre monete nazionali, ma provando a ripensare distinzioni che abbiamo perso l'abitudine di fare. Se davvero si iniziasse a ripensare tali distinzioni, allora tutto ciò che già ora, in forma talvolta ingenua ed «empirica» è in procinto di attuarsi, potrebbe essere realizzato nell'alveo di una consapevolezza politica capace di guidare la fondazione di un'economia non semplicemente anticapitalistica, ma realmente alternativa, cioè costitutivamente altra dal capitalismo. E senza che questa decisione implichi una rinuncia ideologica all'economia di mercato.

Malatesta e il denaro

A proposito della «questione del denaro, questione grave quanto altre mai» Errico Malatesta sosteneva, con grande acume e senso pratico, il che non significa affatto senza solidità teorica (cito da *La rivoluzione in pratica*, in *Umanità Nova*, 7 ottobre 1922): «D'abitudine nel campo nostro si risolve semplicisticamente la questione dicendo che il denaro si deve abolire. E sta bene, se si tratta di una società anarchica o di un'ipotetica rivoluzione da fare da qui a cento anni, sempre nell'ipotesi che le masse possano diventare anarchiche e comuniste prima che una rivoluzione abbia cambiato radicalmente le condizioni in cui vivono. Ma oggi la questione è ben altrimenti complicata».

La questione è oggi ben altrimenti complicata perché, oggi ancora meno che al tempo in cui Malatesta scriveva, il rapporto fra rivoluzione e cambiamento del modo di pensare non può affatto essere pensato meccanicamente, in nessuno dei due sensi del rapporto d'influenza. Questa impasse del pensiero rivoluzionario ha alimentato negli ultimi decenni l'idea che «il capitalismo» non avesse più alternative, e che dunque la sua moneta fosse l'unica concepibile. Prendere o lasciare: o questo denaro o l'abolizione del denaro e il «ritorno al baratto». E tuttavia Malatesta sa che c'è qualcosa di ben più eversivo della «rivoluzione» come rovesciamento violento dei rapporti di forza: è il «passo di lato» che si smarca dall'apparenza di unicità con cui si contrabbandano concetti pensati a metà. La moneta del capitalismo non è affatto l'unica pensabile. Si tratta dunque di pensare la moneta e infatti Malatesta aggiunge: «Per ora, forse più che preoccuparsi dell'abolizione del denaro, bisognerebbe cercare un modo perché il denaro rappresenti davvero lo sforzo utile fatto da chi lo possiede».

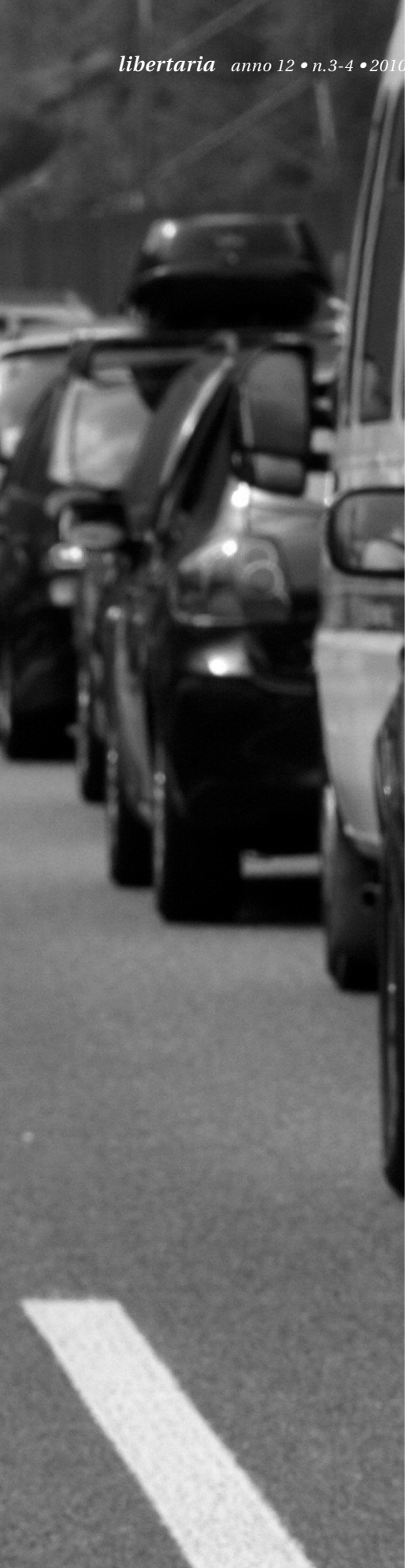
Un denaro che rappresenti davvero il lavoro, anche il lavoro di chi si assume il rischio dell'investimento reale e non finanziario, non ha bisogno di essere pensato come una merce, non ha bisogno di un mercato monetario, non deve necessariamente generare una rendita: può invece rendere possibili relazioni di scambio e di credito che non si fondino sul presupposto che l'atto economico più «intelligente» sia quello di liberarsi da ogni rischio addossandolo ad altri. L'assunzione del rischio che è in gioco con una moneta alternativa a quella del capitalismo non è un dato morale, frutto di «buona volontà» che francamente non è il caso di dare per scontata in nessuno di noi né peraltro negare per principio a nessuno degli altri: è semplicemente il fondamento di ogni sana economia di mercato. La «rivoluzione della mentalità» dovrebbe passare innanzitutto da qui.

•

Nella società attuale l'eccesso si è elevato a regola. Un eccesso che divenuto famelico si autoalimenta. Mentre si esaspera la distanza fra chi ha e chi non ha beni, lavoro, acqua… Ormai le soglie di criticità e sostenibilità sono state tutte superate. Allora come uscire da questo vortice inarrestabile? Uscendo dall'ingorgo, cioè «fermandosi». Questo è il messaggio di Giorgio Triani, sociologo e giornalista, docente di sociologia della comunicazione all'università di Verona, autore del recente libro L'ingorgo. Sopravvivere al troppo *(Elèuthera, 2010) e di* Sedotti e comprati *(2005),* La società dello zapping *(2001),* Buona TV *(1999),* Casa e supermercato *(1996) e* Bar sport Italia *(1994)*

LA SOCIETÀ DEL TROPPO

di ***Giorgio Triani***



Tutto e di più. Tutto e subito. Tutto a tutti. Sempre di più. Ancora un po', fin che ce ne sta. Fin che non se ne può più. Queste in sintesi, ovviamente «estrema», le caratteristiche della «società dell'eccesso» dove il troppo è diventato normale e il senso della misura e dei limiti qualcosa di arcaico. Questo tipo di formazione sociale ormai strutturato come un sistema vero e proprio rappresenta la fase (iper)matura della società dei consumi, caratterizzata, per un verso, da una continua, generalizzata e velocissima crescita quantitativa, che coinvolge le merci, i mercati e le persone, e per l'altro dal venire meno, quasi esaurirsi, delle tradizionali categorie di riferimento della nostre esistenze materiali e relazionali. A partire da quelle fondamentali di spazio e tempo.

Che significa, infatti, dire ora piccolo o grande, alto o basso, scarso o abbondante, lontano o vicino nella società delle reti (internet, telefonini, iPod, iPad…) e dell'abbondanza, dove si può essere (virtualmente) in più posti ma dove nello stesso posto, un ipermercato, ci stanno più di 40 mila referenze merceologiche; dove globale e locale, per effetto precipuo di globalizzazione e internettizzazione, sono diventati concetti (economici e geografici) relativi; dove i jumbo-jet diventano giganteschi, le navi da crociera enormi, i grattacieli più alti e i centri commerciali sterminati. Ma nello stesso tempo in cui i notebook diventano più piccoli e leggeri e si afferma l'infinitesimamente piccolo delle nanotecnologie. Dove, insomma, il grande diventa grandissimo e il piccolo piccolissimo e dove non c'è record che non venga continuamente battuto, in una corsa all'esagerazione che quasi sempre è anche rincorsa all'accelerazione. Cioè a fare sempre di più in sempre minor tempo. A muoversi a tutta velocità potendo anche stare fermi, spinti da quella fantastica «velocità immobile», che secondo Paul Virilio sta rendendo sempre più piccolo il nostro pianeta.

Naturalmente questo attivismo frenetico, questa mobilità incontinente producono un sentimento ubiquitario («Ovunque sei, sei ovunque», Tim) prossimo al delirio di onnipotenza e spettacolarmente espresso dalla pubblicità: «lo pensi, lo fai» (Virgilio). Un'esortazione, questa che conferma come ormai non ci sia quasi più, persino materialmente, il tempo di chiedersi se ciò che si sta facendo ha senso, conviene economicamente, comporta reali vantaggi, produce maggiore benessere. L'eccesso elevato a regola è infatti famelico e si autoalimenta. Se è vero che «basta» è una parola in via di estinzione, se non già scomparsa, al pari di tutti i diminutivi e vezzeggiativi (un po', abbastanza, così e così). Mentre si impone e spopola il linguaggio, al pari del tempo, contratto. Accorciare, abbreviare (la strada, un discorso, un processo produttivo, e così via), fare presto, il prima possibile, cioè subito, istantaneamente (un caffè, il collegamento a internet, il pagamento di

un pedaggio...) diventano imperativi sociali che non ammettono repliche o renitenti in un mondo che continua a lievitare in modo esponenziale e a tutta velocità.
Non c'è infatti fenomeno sociale, ambito economico, settore produttivo, modalità di consumo o pratica quotidiana che non presenti situazioni di crescita anomala. Perché ci si trovi in auto o davanti al televisore, a tavola o sulla spiaggia, a una conferenza o a uno snack-bar, in volo o alle prese con il carrello della spesa la realtà con cui si deve fare i conti è invariabilmente segnata dall'enormità. Che è tale anche quando si manifesta come estrema penuria o addirittura assenza. Ossia, come s'è già accennato, quando il troppo (di rumore, turisti domenicali, siti internet, mostre d'arte, festival) è troppo; ma anche quando il poco è pochissimo. Potendo pure accadere che risulti contestuale questo doppio movimento. Ossia che cresca sia il livello dei redditi sia quello dei debiti; sia i ricchi sia i poveri; sia il mercato del lusso sia quello del low cost; sia le professioni specializzate sia il lavoro despecializzato; sia i denutriti sia i sovrappeso; sia i consumi di acqua minerale sia il numero di persone alle quali non è garantito il diritto all'acqua. Oppure che, in modo altrettanto paradossale, il vortice di notizie e messaggi commerciali al quale siamo quotidianamente costretti finisca con il rendere sempre più indistinguibili gli emittenti e disattenti i destinatari.

Realtà e razionalità
In realtà non ci si dovrebbe però stupire, perché la contraddizione è solo apparente: i fenomeni estremi prima descritti hanno, infatti, la stessa matrice, si inscrivono nello stesso segno. Per quanto nuovo o di nuova generazione, visto che da sempre per dirla con un caposaldo del pensiero razionale (architrave della cultura e delle società occidentali) ciò che è razionale è reale e viceversa. E la realtà e la razionalità hanno una loro implacabile logica, forte del principio di non-contraddizione, cioè della capacità di riuscire sempre, alla fine, a ricomporre tutte le diverse contraddizioni. Ma nella società dell'eccesso è appunto il troppo, anche di opposto segno, che si impone e che impone la sua legge (assoluta). Quasi che una cosa (qualsiasi cosa) e il suo contrario non fossero, non potessero più essere in relazione di reciprocità e consequenzialità. Talché, per riprendere un paio degli esempi citati, all'aumento della ricchezza o della gente in forma e magra dovesse necessariamente corrispondere la riduzione della povertà o dei «ciccioni».
Ora infatti di qualsiasi fenomeno crescono irresistibilmente sia il segno più sia il segno meno. Prova è che sul piano economico globale la crescita dei milionari e miliardari è contestuale a quella degli indigenti e nullatenenti, mentre su quello sociale si osserva come la vecchia distinzione fra chi ha (have) e chi non ha (have not) sia stata sostituita da quella che distingue fra chi ha molto (have a lot) e chi ha niente (have nothing). Insomma tesi e antitesi non riescono, o perlomeno non sembrano più in grado di trovare una sintesi. Di risolversi in una rassicurante via di mezzo, in un ragionevole compromesso, in un conveniente riequilibrio.
A ribadire in tanti altri modi e forme che la «società del troppo» è una realtà, ancora in fieri, mutevole e in cerca di assestamenti, però pienamente dispiegata, soccorrono numerosi esempi tratti da ambiti diversi, ma la cui comune cifra «esagerata» è appunto la prova di trasformazioni sociali ampie e profonde. Il cui carattere di

assoluta e dirompente novità è segnalato dall'inedita convergenza di tre rivoluzioni concomitanti. Come ha scritto recentemente il futurologo ed esperto di intelligenza artificiale Raymond Kurzweil, teorizzatore della legge dei «ritorni accelerati», secondo la quale nel ventunesimo secolo non godremo di soli cento anni di progresso, ma dell'equivalente di 20 mila anni, bisogna mettere in conto gli effetti congiunti e sinergici scaturenti dalle innovazioni nel campo delle biotecnologie, nanotecnologie e intelligenza artificiale. Con ciò dimostrando che anche in questo caso, come nei tanti altri in cui non si fa più, o non si può più fare, una cosa alla volta (come quando si è davanti al computer con quattro-cinque finestre aperte o si seguono, facendo zapping, tre-quattro programmi televisivi contemporaneamente), o non si può più essere una «sola» persona, cosa o attributo merceologico (visto che ormai o si è «multi» o non si è), anche le rivoluzioni si sono adeguate all'implacabile regola moltiplicatoria del «3x1».

Ovviamente si devono fare i conti (e la tara) con la «retorica esponenziale» che ha puntualmente accompagnato e accompagna l'annuncio di una nuova scoperta scientifica, la comparsa sul mercato di un nuovo software o gadget elettronico, il lancio di un prodigioso farmaco. Tuttavia è indubbio che il progresso tecnico-scientifico procede allo stesso modo (potente e veloce) con cui viene rivoluzionata la nostra vita quotidiana in senso quantitativo e qualitativo, però sempre nel segno dell'eccesso. In accordo con uno spirito dei tempi che ha elevato al quadrato, forse al cubo, anche la cosa più semplice e che in forza di ciò esige che anche le inezie siano sensazionali e le cose eclatanti incommensurabili.

Dicono infatti le statistiche (diventate per inciso il genere preferito dai media vecchi e nuovi) che gli italiani hanno bevuto 43 miliardi di tazzine di caffè nel 2008 e si sono scambiati 420 milioni di email giornaliere nel 2009 (nel mondo 200 miliardi); che al cittadino di una media città europea servirebbero 820 anni per provare tutti i prodotti in commercio; che un telefonino, ancorché super come l'iPhone, offre 70 mila applicazioni; che il milione e 100 mila libri che stavano su kataweb.it nel 2004 sono diventati 3 milioni e 745 mila nella libreria di webster.it nel 2009. Ciò esageratamente in linea con tendenze di più lungo periodo: come l'incremento del mercato dei falsi del mille per cento dal 1993 al 2003, dei consumi energetici mondiali cresciuti in un secolo (dal 1900 al 2000) del 1.480 per cento.

La società mobile-immobile

«Cent'anni di moltitudine», per usare una parafrasi letteraria, hanno cambiato profondamente, in molti casi rivoluzionato, usi, costumi e consumi. Ma la percezione di costante e progressivo miglioramento che ha accompagnato questa rivoluzione ha ormai ceduto il passo a un preoccupato disincanto. Al concreto timore che perfino la «società mobile», che già procede a tutta velocità, annunciata come un potente fattore di liberazione da incombenze e costrizioni di ogni tipo, si riveli un ulteriore fattore di immobilità. Visto che al momento la teorica capacità di fluidificare la vita di tutti, atttraverso le possibilità offerte dalla teconologia di «esserci senza andarci», di vedersi senza incontrarsi fisicamente, cioè teleincontrarsi e telelavorare, materialmente si traduce nel crescente aumento di auto, aerei, merci e persone circolanti sulle strade e nei cieli. Dunque in un ulteriore acceleratore di congestione dell'ambiente fisico e di contrazione dei tempi di vita personali, familiari e amicali. Fenomeno questo riscontrabile in ogni campo da un'infinità (giusto per esagerare) di dati, fra cui s'impongono quelli del collasso del trasporto aereo mondiale e di internet, previsti entrambi per il 2011 e la perdita in vent'anni (dal 1986 al 2005) da parte delle

giovani coppie italiane del tempo trascorso in famiglia (circa 20 minuti).
Quasi superfluo sottolineare che la società del troppo è una società che sembra sempre in procinto di collassare, di scoppiare, di non farcela più a tenere ritmi esasperati, a mantenere costanti e continui tassi di crescita. Ma è un'impressione. Un sospetto. Almeno per il momento. Perché se è vero che il «rischio» (di un crollo, di un'esplosione, di un arresto definitivo) non è più solo un'eventualità, un accadimento remoto, bensì, come ha scritto Ulrich Beck, una possibilità ormai fisiologicamente incorporata a tutta quanta la nostra realtà (come mostrano i tanti disastri di questi anni, ultimo in ordine di tempo quello petrolifero del Golfo del Messico), un collasso sistemico non sembra essere prossimo. Non essendo peraltro auspicabile. La predicazione della vicina fine del mondo (nel 2012, secondo le vulgate futurologiche più recenti, ma riprese da un lontano passato) continua a essere esercizio da Cassandre improvvisate ancorché ispirate dalla fede. Più seriamente si può ipotizzare e ragionevolmente prevedere un nuovo, grande e prossimo passaggio epocale. Un cambiamento di paradigma (costretto) che investirà tutta quanta la nostra società e l'intero pianeta. E che perciò invita tutti noi, perlomeno le persone e i movimenti più avvertiti e consapevoli, a riconsiderare l'attuale modello di sviluppo. A fare concretamente i conti con i suoi limiti. A convincersi

che l'abbondanza trasformata in eccesso e combinata con una altrettanto smodata propensione a consumare tutto alla massima velocità (per restare al solo ambito dei consumi) costituisce ormai una patologia economica e sociale. Osservabile non solo nelle sempre più frequenti emergenze planetarie o nelle tanto grandi questioni internazionali e nazionali aperte. Ma soprattutto a livello delle nostre vite quotidiane. Che risultano sempre più concitate, affannate, complicate. Visto che non abbiamo mai tempo, mentre le cose da fare aumentano continuamente; che non c'è esigenza materiale soddisfatta che non ne produca di nuove; che le complicazioni crescono in modo direttamente proporzionale alle promesse di riduzione.

Chi si ferma non è perduto

In questa luce quale dovrebbe essere la vera urgenza? Certamente rendere meno urgenti le nostre esistenze. Con la consapevolezza però, come ha scritto Alexander Mitscherlich a proposito della spietata inabitabilità della città contemporanea, che la cosa fondamentale, «come spesso accade alle cose fondamentali, non è una cosa, ma un atteggiamento. Solo quando si muta atteggiamento, si scopre qualcosa d'importante». Nel nostro caso che l'accumulazione ha ormai rendimenti che continuano a decrescere, in numerosi casi al punto che a imporsi è addirittura il segno meno. Visto che volere, desiderare e avere concretamente a disposizione sempre di più e sempre più cose nuove non genera più automatica soddisfazione, ma evidenti svantaggi. Che procedono al passo (anch'esso veloce, anzi velocissimo) dei rischi e delle paure che incombono in un mondo e in una società ugualmente terrorizzati dall'idea di avere troppo e di non avere niente. «Sazi e disperati» oppure «malessere da benessere» sono espressioni ormai logore. Abusate. Non lo è invece ribadire cose molto semplici: proprio e solo ciò che più temiamo e che si inscrive nell'ordine dell'austerità e della sobrietà, comunque del desiderio capace di differire il suo soddisfacimento, può restituirci a una dimensione meno distruttiva del consumo, oltre che di noi stessi e della nostra vita. Forti della consapevolezza che ormai le soglie di criticità e sostenibilità sono state tutte e in ogni campo superate. Dunque che chi si ferma, o almeno comincia a considerare quella prospettiva, non è perduto. Ma, al contrario, è sulla buona strada per salvarsi.

●

BFS EDIZIONI

novità 2010

LIBRI SENZA FRONTIERE

www.bfs-edizioni.it CI TROVI IN LIBRERIA E SUL WEB. CONSULTA IL CATALOGO COMPLETO SUL SITO.

Abel Paz

DURRUTI E LA RIVOLUZIONE SPAGNOLA + DIEGO

In allegato il Dvd "Diego"

«Fuori collana», pp. 656, 36,00 euro

Durruti è stato un simbolo e un mito che ha sintetizzato le esperienze rivoluzionarie e le tensioni libertarie di migliaia di uomini e donne. Durruti è l'anima e il braccio del movimento libertario in Catalogna dove si sviluppa una delle più importanti esperienze rivoluzionarie che la storia abbia registrato. La biografia di Abel Paz ripercorre, sulle tracce della vita di un uomo, la storia dell'anarchismo spagnolo assieme alle speranze e alla tragedia di un intero popolo.

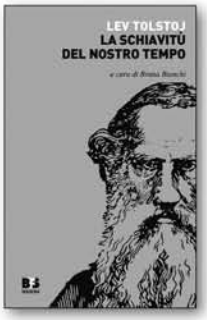
Pier Carlo Masini

LE PAROLE DEL NOVECENTO

Breve glossario di politica e storia

«reprint», pp. 224, 14,00 euro

Un piccolo dizionario, trenta voci dense ed essenziali redatte tra il 1978 e il 1983, in cui Pier Carlo Masini ripercorre criticamente alcuni concetti fondamentali della contemporaneità. Parole chiave (da "fascista" a "pacifismo", da "guerra civile" a "delitto politico", da "classe politica" a "ideologia", da "socialismo liberale" a "cosmopoli") in cui si sedimentano, facendole convergere, una profonda conoscenza storica e una lucida coscienza politica.



Lev Tolstoj

LA SCHIAVITÙ DEL NOSTRO TEMPO

«reprint», pp. 160, 12,00 euro

Lo scritto di Tolstoj, apparso per la prima volta in Italia nel 1901 e da allora mai più pubblicato, viene qui presentato in una nuova traduzione. A questo testo sono stati accostati altri scritti brevi che consentono di ricostruire lo sviluppo della riflessione dello scrittore russo mettendo a fuoco la sua critica alla divisione del lavoro, il tema dell'immoralità della proprietà privata della terra e del libero accesso alle risorse naturali. Questioni di fondamentale rilevanza su cui si interroga oggi il pensiero ecologista contemporaneo.

Giovanni C. Cattini

NEL NOME DI GARIBALDI

I rivoluzionari catalani, i nipoti del Generale e la polizia di Mussolini (1923-1926)

«Cultura storica», pp. 176, 16,00 euro

La spedizione italo-catalana del 1926 contro la dittatura spagnola di Primo de Rivera è una delle pagine più oscure e meno frequentate dalla storiografia italiana. La condotta equivoca dei nipoti di Garibaldi, assieme alle trame della polizia fascista, restituiscono la complessità del fenomeno "garibaldino".
Il volume ricostruisce l'incontro tra le due esperienze antidittatoriali (italiana e catalana), ricostruendone gli antecedenti e concentrandosi sul Primo dopoguerra.

BFS EDIZIONI

Per acquisti: BFS edizioni (posta@bfs-edizioni.it / tel. 050 570995). **Versamenti:** Conto corrente postale n. 11 26 85 62 intestato a Libercoop, via I. Bargagna n. 60 - 56124 PISA. **Per acquisti superiori ai 50 euro** le spese postali sono a nostro carico. **Condizioni speciali per collettivi, gruppi o associazioni:** sconto del 50% sul prezzo di copertina per l'acquisto di almeno dieci volumi (anche scegliendo tra diversi titoli), con pagamento anticipato o in contrassegno al ricevimento del pacco. **www.bfs-edizioni.it**

di Jeffrey Shantz

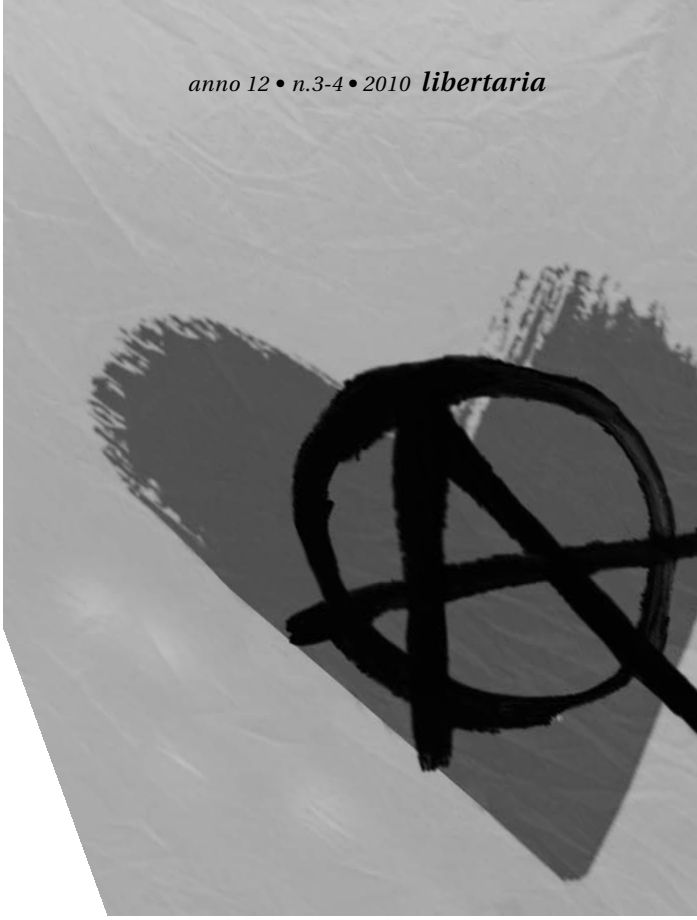
RIPENSARE LA

Oggi quali sono i percorsi per modificare sostanzialmente l'attuale struttura della società? Che posto ha ancora la visione classica che vedeva nell'evento rivoluzionario il momento per la riformulazione dei rapporti sociali? Da questi interrogativi muove Jeffrey Shantz per ripercorrere il concetto di cambiamento radicale nell'attuale società. Shantz è membro del Punching Out-Nefac (Notrheastern Federation of Anarchist Communists) ed è autore, fra l'altro, di Constructive anarchy *(2010),* A Creative Passion: Anarchism and Culture *(2010),* Clearcut the Bosses: Radical Ecology and Class Struggle *(2006)*

RIVOLUZIONE

Per sovvertire la società «archica» è necessario, tra l'altro, rifiutare di farsi coinvolgere nelle relazioni sociali dominanti. Gli anarchici invitano a non cedere il potere collettivo del popolo a politici o capi. Propongono invece, una ri-organizzazione delle istituzioni sociali tale da permettere di riappropriarsi del potere sociale ed economico, al fine di esercitarlo in prima persona in vista dei propri interessi collettivi. Vogliono un'infrastruttura sociale alternativa che risponda alle esigenze popolari perché progettata e controllata direttamente dal popolo, un'organizzazione sociale in cui le decisioni sui rapporti economici e sociali siano prese dai diretti interessati. Un tale approccio si oppone fermamente all'autorità di cui sono investiti i politici e i loro padroni capitalisti. E si oppone ugualmente alle situazioni gerarchiche presenti nelle principali istituzioni, i luoghi di lavoro, le scuole, la chiesa e anche le famiglie.

Ma lo scontro su vasta scala contro Stato e capitale, che sia di tipo civile e di non collaborazione, oppure di tipo militante, richiede di aver già ottenuto dei risultati positivi sul piano dell'organizzazione e dell'esperienza. Come nota Howard J. Ehrlich (1996b), questi sono necessariamente le manifestazioni esteriori, spettacolari, di esperimenti in atto per superare la società archica. Prima di tutto, gli anarchici devono sviluppare istituzioni alternative.



Esse sono le infrastrutture di resistenza, gli elementi costruttivi di ciò che Ehrlich (1996a) definisce come cultura anarchica «della transizione» (transfer culture), un'approssimazione della nuova società in seno alla vecchia. Al suo interno, gli anarchici cercano di affrontare i problemi essenziali nella costruzione di comunità sostenibili.
Una cultura della transizione è quell'agglomerato di idee e pratiche che guidano le persone nel percorso che dalla società attuale conduce alla società futura… È riconosciuta come parte del sapere di tale cultura la convinzione che non potremo mai raggiungere alcunché che sia al di là della cultura stessa. In effetti, è proprio nella natura dell'anarchia dover sempre costruire la nuova società all'interno di quella in cui ci troviamo, quale che sia (Ehrlich, 1996a, p. 329).
Le culture anarchiche della transizione esprimono «elementi di rifiuto» o di non collaborazione con l'autorità. Gli anarchici tentano così di scalzare lo Stato rifiutando di obbedire alle sue richieste. È qualcosa di più che semplice disobbedienza civile, poiché contiene un elemento positivo oltre a quello puramente difensivo. Suggerisce anche un ripensamento delle concezioni convenzionali di rivoluzione. Questa è presentata come un processo in atto piuttosto che uno specifico momento di rottura, ponendo l'accento sull'incredibile lavoro preliminare che deve essere svolto prima che il parlare di rivoluzione o di trasformazione radicale possa avere qualche significato nel periodo attuale.
Considerata come un evento collocato in un tempo specifico, qualcosa che riguarda il futuro, la rivoluzione appare distante.
Todd Gitlin, scrivendo dell'Sds (Studente for a Democratic Society) e della nuova sinistra degli anni Sessanta, ha detto una volta che se falliremo, sarà un «fallimento di nervi». Forse aveva ragione, allora. Ma oggi direi che se falliremo sarà stato un fallimento dell'immaginazione. La maggior parte delle persone non ha la percezione di come uscire dal presente, anche nella propria immaginazione (Ehrlich, 1996b, p. 341).
La rivoluzione, qui, è vista come un processo per la costruzione di forme alternative di associazione, modelli di una nuova società.
La rivoluzione è un processo. Se anche distruggiamo le istituzioni coercitive, la società libera non si crea automaticamente. Essa si crea costruendo istituzioni nuove, modificando il carattere dei nostri rapporti sociali, modificando noi stessi. È attraverso tutto questo processo che si modifica la distribuzione del potere nella società.
Se non possiamo dare inizio a questo progetto rivoluzionario qui e ora, allora la rivoluzione non è possibile (Ehrlich, De Leon and Morris, 1996, p. 5).
Queste culture rivoluzionarie della transizione, che operano all'ombra delle vecchie istituzioni dominanti, forniscono le strutture per un'organizzazione rivoluzionaria in miniatura, pre-insurrezionale, dei rapporti sociali. Sono le infrastrutture rudimentali di modi d'essere alternativi, un altro futuro già nel presente. È qualcosa di assolutamente diverso da un progetto millenaristico in cui le speranze di liberazione o libertà sono rimandate o proiettate in un futuro immaginario. Piuttosto che desideri di utopia, queste culture della transizione, o del futuro nel presente, sono ciò che il filosofo sociale Michel Foucault chiama eterotopie, pratiche del mondo reale in cui i desideri di utopia prendono vita nel qui e ora.

Trasformazione sociale

Nella teoria politica convenzionale, rivoluzionaria o conservatrice che sia, la rivoluzione è definita tipicamente come un evento insurrezionale, generalmente quando un gruppo di

subordinati rimuove i loro signori precedenti. Ciò stabilisce un punto di rottura a seguito del quale la realtà sociale viene fondamentalmente e irrevocabilmente trasformata. Anche il periodo di ricostruzione che segue la rivoluzione, in cui prendono forma nuove istituzioni, nuovi valori, nuove pratiche sociali (spesso a fronte di una controrivoluzione da parte delle élite appena deposte) può essere considerato come parte della fase rivoluzionaria.

Il periodo che precede lo scoppio dell'insurrezione vera e propria non è generalmente visto come parte della rivoluzione. Può accadere che si verifichino limitate lotte locali o si diffonda la comunicazione e la propaganda rivoluzionaria, ma secondo l'approccio classico le persone, in questa fase, non sono coinvolte nell'opera quotidiana di ricostruire la società. È un compito che, quasi per definizione, fa parte del periodo postrivoluzionario. Collegata a questa concezione della rivoluzione c'è l'idea, forse più importante per la discussione in corso, che la rivoluzione sia inestricabilmente legata alla presenza dello Stato e che la vera rivoluzione consista esclusivamente o invariabilmente nella conquista del potere statale.

Piuttosto che proporre il rovesciamento violento dello Stato in una rivoluzione distruttiva, gli anarchici d'oggi sono più propensi a perseguire percorsi costruttivi verso la trasformazione sociale, mediante la creazione di zone franche e rapporti sociali libertari. Ciò comporta una vasta gamma di tattiche, che variano da strumenti tradizionali come dimostrazioni, boicottaggi, occupazioni o scioperi, a strumenti meno familiari come il terrorismo poetico o la disobbedienza civile elettronica. Ogni tattica comporta la «propaganda del fatto», una pratica educativa che non solo mostra come le cose possano essere fatte in modo diverso, ma offre esempi pratici e insegnamenti. Come ci ricorda David Graeber (2004, pp. 44-45), «se non vogliamo massacrare migliaia di persone (e anche se lo volessimo, probabilmente) la rivoluzione quasi certamente non sarà quella netta interruzione cui la frase "dopo la rivoluzione" sembra alludere».

Per gli anarchici, la fatale conseguenza che deriva dalla mancanza di una cultura rivoluzionaria della transizione è stata dimostrata storicamente in molteplici casi, dalla Francia alla Russia, alla Cina e oltre. Se la gente non è preparata, se non ha già qualche esperienza nell'organizzazione e nella gestione dei rapporti sociali, avrà difficoltà a sviluppare una nuova società in direzioni ugualitarie e partecipative, volgendosi invece a leader che offrono di coordinare il cambiamento in suo nome.

Quando questi piccoli gruppi di «avanguardie» arrivano a gestire attività rivoluzionarie, le persone ne divengono dipendenti. Affidandoci ai leader delle avanguardie, esprimiamo in un certo senso la nostra mancanza di fiducia, di competenza, di conoscenza o di risorse, per quanto riguarda prendere e portare avanti decisioni comuni. E a parte ciò, una volta che l'avanguardia ha assunto il potere diventa estremamente difficile fare istruzione popolare e condividere competenze o risorse. Quando le avanguardie si dedicano all'educazione popolare nella fase postrivoluzionaria, lo fanno tipicamente nella propria particolare prospettiva ideologica. Il carattere della rivoluzione rifletterà la posizione, generalmente di vertice, assunta dal nuovo gruppo dirigente.

Significativamente, la struttura gerarchica e autoritaria della leadership delle avanguardie

(e delle società postrivoluzionarie che esse guidano) non è necessariamente il frutto di un'imposizione. In un certo senso, si crea automaticamente laddove il popolo si sente impreparato a organizzare e costruire valide alternative. Le esperienze attive di autogestione e autoorganizzazione sono necessarie non solo per contestare le autorità costituite nel periodo precedente a una qualsiasi insurrezione, ma anche per contrastare la dipendenza da ogni avanguardia leader durante e dopo i periodi insurrezionali.

Gli anarchici hanno sempre attribuito grande importanza alle capacità popolari di organizzazione spontanea, ma riconoscono anche che ciò che sembra «spontaneo» deriva da una base spesso estesa di attività pre-esistenti. In assenza di pratiche e rapporti rivoluzionari pre-esistenti, cioè di una cultura della transizione, le persone devono arrangiarsi a rattoppare le cose nel turbine del sollevamento sociale, oppure rimettere tale attività ad avanguardie che si sono organizzate e disciplinate in precedenza. Le infrastrutture rivoluzionarie pre-esistenti, le culture della transizione, sono le componenti necessarie della ri-organizzazione sociale partecipativa e liberatoria.

Gli anarchici sostengono che una rivoluzione liberatoria richiede esperienze di coinvolgimento attivo nel cambiamento radicale, prima di qualunque insurrezione, e la messa a punto di strutture precedenti, volte a costruire una nuova società nel guscio di quella vecchia. Un buon punto di partenza per ri-pensare la rivoluzione potrebbe essere smettere di concepirla come un momento di rottura. Graeber (2004, p. 45) sostiene che partendo da un simile approccio finiamo per chiederci, invece: «In cosa consiste un'azione rivoluzionaria?». E ci offre questo pensiero come parte della risposta: «L'azione rivoluzionaria è qualunque azione collettiva che rifiuta, e quindi contrasta, certe forme di potere e di dominazione, e così facendo ricostituisce i rapporti sociali (anche all'interno della collettività) in tale prospettiva. L'azione rivoluzionaria non si pone necessariamente il fine di rovesciare i governi. I tentativi di creare comunità autonome in faccia al potere (…) per esempio, sono atti rivoluzionari per definizione. E la storia dimostra che il continuo accumularsi di tali atti può cambiare tutto, o quasi» (Graeber, 2004, p. 45).

C'è chi, un po' imprecisamente, ha voluto descrivere le pratiche anarchiche contemporanee

come strategie di «doppio potere», adottando senza ironia il termine usato da Lenin e Lev Trockij. In campo anarchico il termine doppio potere è usato per suggerire l'idea che i progetti anarchici riescano a raggiungere una tale dimensione e portata da rappresentare una sfida o un'alternativa concreta allo Stato, che potrà, se non renderlo obsoleto, costituire la base dalla quale arrivare ad abolirlo.

Nel tipico linguaggio rivoluzionario si usa il termine «contropotere» per indicare un sistema di istituzioni sociali antitetiche allo Stato e al capitale: dalle comunità che si auto governano ai sindacati radicali, alle milizie popolari. A volte si parla anche di «antipotere». Quando tali istituzioni si contrappongono direttamente allo Stato, ciò viene generalmente indicato come una situazione di «doppio potere». Stando a questa definizione, la gran parte della storia umana è effettivamente caratterizzata da situazioni di doppio potere, poiché è raro che gli Stati storici abbiano i mezzi per sradicare tali istituzioni, pur avendone l'intenzione (Graeber, 2004, pp. 24-25).

Il termine «doppio potere» è stato usato per la prima volta da Lenin in un articolo pubblicato sulla *Pravda* del 9 aprile 1917, intitolato appunto *Il doppio potere*. Secondo Lenin esso era costituito dalle istituzioni popolari, i Soviet, e rappresentava un governo embrionale che andava crescendo accanto al Governo Provvisorio ufficiale durante la rivoluzione. Il Governo Provvisorio era il governo della borghesia, mentre il «governo doppio» dei Soviet era formato da organi popolari che fornivano il tessuto connettivo di una nuova società postborghese.

Significativamente, come la storia dimostra, Lenin concepiva questo doppio potere come

un meccanismo per mezzo del quale il partito di avanguardia poteva instaurare e mantenere il proprio controllo sulla rivoluzione. È famosa la sua affermazione che il proletariato ha bisogno del potere statale, che è necessaria un'organizzazione centralizzata della forza per guidare le masse nell'opera organizzativa della società socialista. Piuttosto che un aspetto dell'autodeterminazione, o del controllo popolare sulla rivoluzione, le strutture di doppio potere servivano come strumento di cooptazione e centralizzazione, per mezzo del partito in seno allo Stato. Verso la fine del 1917, con i bolscevichi al potere, Lenin ha posto fine alla già ridotta autonomia dei Soviet, trasferendo ogni autorità in campo politico ed economico al neocostituito governo bolscevico. I Soviet hanno avuto un ruolo certamente importante nella presa di coscienza e nell'educazione dei lavoratori in Russia, ma non c'è dubbio che l'autorità sia rimasta totalmente nel partito bolscevico.

Invece che usare il termine doppio potere, preferisco parlare d'infrastrutture di resistenza o culture anarchiche della transizione, intese come azioni di autovalorizzazione, che operano in funzione dei bisogni individuali o comunitari e non del capitale (valorizzazione capitalistica). Anche se il concetto d'infrastrutture di resistenza o culture anarchiche della transizione può presentare qualche rassomiglianza con l'idea di doppio potere, è importante riconoscere le notevoli differenze in termini sia di forma sia di sostanza.

Le istituzioni che costituiscono il tessuto per lo sviluppo d'infrastrutture sociali alternative sono varie, scuole libere, case occupate, sindacati alternativi o centri operai, organi di controinformazione. Laddove le scuole libere si associano a cooperative operaie e centri sociali collettivi, le infrastrutture sociali alternative, le culture anarchiche della transizione, diventano visibili almeno al livello della comunità. I progetti anarchici contemporanei sono ancora qualcosa di embrionale. Nessuno ha raggiunto un livello tale da suggerire la possibilità di rappresentare un'alternativa concreta, eccetto forse nel caso delle attività dei nuovi organi d'informazione. Tuttavia tutti stanno mettendo insieme i mattoni che possono contribuire alla costruzione di alternative pratiche, in grado di andare ben al di là degli stessi progetti che inizialmente le hanno generate.

L'anello mancante? Eterotopia e classe

Molti pensatori, primo fra tutti Murray Bookchin (1996), hanno sostenuto che le pratiche di prefigurazione anarchica si prestano fondamentalmente a generare sottoculture, ciò che egli definisce come «anarchismo nello stile di vita» (lifestyle anarchism). Secondo Bookchin, l'anarchismo nello stile di vita fa stare bene i propri adepti ma lascia intatte le strutture capitalistiche, specialmente l'economia di mercato e il controllo privato delle risorse produttive. Queste preoccupazioni sono certamente valide. C'è sempre il rischio della cooptazione, quando un movimento esiste principalmente come espressione di una controcultura: porzioni di questa possono essere mercificate e circoscritte dalla logica dello scambio capitalistico, ridotte a vuoti simulacri destinati al consumo facile (come è successo a hippy, punk e hip-hop, per nominarne solo alcuni) o alla marginalizzazione, quando le controculture sono semplicemente ignorate o tollerate, lasciate «a cuocersi nel proprio brodo».

Tuttavia, io sostengo che se guardiamo oltre la superficie delle eterotopie [1] anarchiche possiamo trovare aspetti interessanti di qualcosa che potrebbe essere definito come lotta di classe e anticapitalismo. Queste pratiche possono

[1] Eterotopia: termine coniato dal filosofo francese Michel Foucault per indicare *«quegli spazi che hanno la particolare caratteristica di essere connessi a tutti gli altri spazi, ma in modo tale da sospendere, neutralizzare o invertire l'insieme dei rapporti che essi stessi designano, riflettono o rispecchiano»*.

apparire strane rispetto a quelle manifestazioni della lotta di classe che ci sono più familiari, come gli scioperi o i boicottaggi. Tuttavia non si può negare che mostrano attività quotidiane nelle quali la logica della valorizzazione capitalistica è sovvertita, contestata o rifiutata. A mio giudizio, gran parte della controversia sulle pratiche di eterotopia anarchica riguarda l'esclusiva (e fin troppo facile) considerazione dei loro aspetti simbolici o culturali. Al tempo stesso, però, i concetti anarchici di cultura della transizione riflettono effettivamente tentativi di riportare l'economia al posto che le compete, cioè quello di semplice aspetto della cultura, e non sfera privilegiata separata dagli altri e su di essi predominante, come normalmente accade nel capitalismo. Iniziative come scuole libere e centri sociali o comunitari, strutture per l'infanzia, sindacati alternativi e reti di collegamento di base, orti comunitari, offrono il punto di partenza per la costruzione di risorse sociali e punti di solidarietà atti a contestare la valorizzazione capitalistica (fornendo alternative possibili al mercato del lavoro e alla produzione di valore per il capitale).
Se c'è un'area in cui la teoria anarchica è rimasta sottosviluppata, è quella che riguarda l'analisi del capitalismo e le relazioni tra lotta di classe e cambiamento sociale. Molta della recente analisi anarchica pone l'accento sulle esperienze delle persone in quanto consumatori di prodotti alienati, invece che (grande interesse dei marxisti) produttori alienati dai propri prodotti e dal processo produttivo stesso. Ciò è qualcosa di più che un'omissione e, di fatto, può essere una consapevole dimenticanza da parte di certi anarchici.

Conclusione

Gli anarchici dicono che bisogna prepararsi sul piano organizzativo in vista delle lotte e delle trasformazioni rivoluzionarie, non limitarsi a una preparazione intellettuale. Esiste un bisogno reale di organizzazione politica ed economica per far fronte alle necessità immediate della popolazione e al contempo gestire l'equa distribuzione delle risorse tra le comunità. Le eterotopie anarchiche sono lo strumento con cui la gente può affrontare il cambiamento sociale radicale, prima, durante e dopo i periodi insurrezionali.

Come sostengono gli anarchici, che l'insurrezione si verifichi domani, tra una settimana o tra cento anni, le persone possono agire come se la rivoluzione fosse in corso già oggi. Rimandare il controllo diretto della nostra esistenza a dopo l'insurrezione non significa altro che rimandare la nostra liberazione. La gente può partecipare fin d'ora a rapporti economici e sociali liberatori e già adesso può cominciare a riorganizzare la società. Non c'è bisogno di aspettare che, prima, i padroni e i politici abbandonino la scena della storia.
Le infrastrutture anarchiche di resistenza incoraggiano la gente a creare spazi sociali alternativi o eterotopie in seno alle quali si possono far sorgere istituzioni, pratiche e relazioni liberatorie. Le infrastrutture di resistenza permettono esperienze di autogestione economica e politica, attraverso la creazione d'istituzioni che possono stimolare una più ampia trasformazione sociale e contemporaneamente fornire strumenti per la sopravvivenza e la crescita individuale e collettiva nel presente. Questo significa cambiare il mondo, non impadronendosi del potere ma creando occasioni per l'esercizio diretto del potere individuale e collettivo.
Le infrastrutture anarchiche sostengono situazioni in cui specifiche comunità creano sistemi economici e sociali che operano, per quanto è possibile, come vere alternative alle strutture dominanti dello Stato e del capitalismo. Le infrastrutture anarchiche sono organizzate intorno a istituzioni alternative che rappresentano almeno il punto di partenza per rispondere a esigenze comuni come alimentazione, abitazione, comunicazioni, energia, trasporti, cura dell'infanzia, istruzione e così via. Queste istituzioni sono autonome rispetto a quelle dominanti dello Stato e del capitale, e certamente antitetiche a esse e anche agli organi «ufficiali» della classe lavoratrice (sindacati o partiti politici). Nel breve periodo queste istituzioni con-

testano le strutture ufficiali, in vista di sostituirle nel lungo periodo. Sono queste le culture anarchiche della transizione.
Gli anarchici non pretendono un'acritica adesione a strutture alternative, bensì l'attiva, impegnata partecipazione a esse. Fa parte delle culture della transizione l'idea che a un certo punto le istituzioni alternative riescano a raggiungere una massa critica tale da produrre due sistemi sociali paralleli, in concorrenza per ottenere il sostegno popolare. Tuttavia, siamo ancora molto lontani da questa meta, e non è il caso di farsi illusioni sullo stato di tali infrastrutture, oggi.
Gli anarchici hanno già fatto molto, applicando i propri principi nelle aree che conoscono meglio, come l'abitazione, le comunicazioni, l'educazione e la sicurezza sociale. Molto, però, rimane da fare. Come ha detto Colin Ward (2003), potremmo chiederci: «Dove sono gli esperti anarchici in medicina, servizi sanitari, agricoltura ed economia?».
Il problema di ogni politica rivoluzionaria è che il presente pesa incessantemente sul futuro. È sempre necessario ricordare che queste attività di autovalorizzazione sono condizionate dal fatto che emergono nell'ambito del capitalismo. La storia della loro nascita le segna, limitandone l'ampiezza e la portata, corrodendone le possibilità di diffusione.
Ma i sostenitori dell'anarchia dell'immediato, eterotopica, ribattono che poiché non c'è modo di sapere se ci sarà un'insurrezione, o se avrà successo, è importante creare fin d'ora situazioni che si avvicinino al tipo di relazioni in cui avremmo piacere di vivere. La creazione di istituzioni e rapporti alternativi, capaci di esprimere le nostre visioni di più ampia portata, è desiderabile di e per se stessa. È importante creare spazi all'interno dei quali si possa vivere più liberamente e sicuramente già oggi, non soltanto per creare una nuova società.

Non è motivo di meraviglia, in una prospettiva che mette l'accento sulla coerenza tra mezzi e fini, che il pensiero anarchico in materia di organizzazione sia per molti versi collegato al concetto che gli anarchici hanno della rivoluzione.
E poiché gli anarchici non intendono assolutamente prendere il potere in questa o quella nazione, il processo attraverso cui un sistema si sostituisce a un altro non assumerà la forma di un improvviso cataclisma rivoluzionario (l'assalto alla Bastiglia, la presa del Palazzo d'Inverno) ma sarà necessariamente graduale: la creazione di forme alternative di organizzazione su scala mondiale, nuove forme di comunicazione, nuovi modi, meno alienati, di organizzare la vita, che faranno apparire le forme esistenti di potere stupide e inidonee (Graeber, 2004, p. 40).
Un simile approccio ha ovviamente dei limiti e nonostante molti anarchici si trovino d'accordo con Graeber sulla presa del potere in una nazione, molti dubitano fortemente che la graduale sostituzione del sistema archico con forme alternative di organizzazione possa bastare. Molti comunisti anarchici dicono che se in un qualunque momento queste forme alternative dovessero veramente minacciare le forme esistenti del potere, è molto probabile che verrebbero affrontate con interventi estremi di violenza militare. Tali spazi, secondo i comunisti anarchici, devono essere difesi. E certamente il conflitto per difendere gli spazi anarchici, o all'opposto per far prevalere le forme archiche di potere, potrebbe produrre proprio quelle forme di improvviso cataclisma rivoluzionario che Graeber contesta.
Bookchin aveva certamente ragione nel dire che costruire istituzioni alternative non è sufficiente. Bisogna anche resistere e opporsi alle istituzioni e organizzazioni dominanti che certamente cercano di controllare, sovvertire o cancellare qualunque istituzione alternativa che possa davvero diventare abbastanza forte da rappresentare una minaccia per le strutture dominanti. Non basta ignorare le istituzioni egemoniche, come sembrano sperare alcuni anarchici. Le loro attitudini e la loro forza devono anche essere corrose e diminuite.
Valutare quanto questi progetti possano durare e mantenersi in vita eccede gli intenti di questo scritto. Alcuni sono già venuti meno. Ma altri continuano e prosperano. E altri ancora si sono

evoluti o trasformati in qualcosa di diverso da ciò che erano all'origine. Quasi tutti hanno dato vita ad altri progetti, nuovi. La gran parte ha stimolato la partecipazione a progetti precedenti, spesso radicati in specifiche lotte comunitarie, come quelle contro la povertà o per l'abitazione. In genere, però, la libertà sperimentata e creata in questi spazi è spesso fragile e tenue, come ho cercato di mettere in evidenza.

Le prospettive e le pratiche dell'anarchia costruttiva, che si sforza di affrontare problemi immediati, quotidiani, ricordano agli anarchici rivoluzionari una cosa molto importante, e cioè che bisogna offrire esempi che siano in sintonia con le esperienze e le necessità delle persone. Inoltre, ogni movimento che sul piano organizzativo non riesce a offrire spazi e pratiche alternative e affidabili, finisce per condannarsi alla marginalizzazione e al fallimento. Perché, come ha notato Herzen: «Un fine infinitamente lontano non è assolutamente un fine, è un inganno» (citato in Ward, 2004, p. 32).

Ivan Illich, la cui opera ha avuto una certa influenza nei circoli anarchici, fa riferimento alle capacità autonome come sussistenza vernacolare (vernacular subsistence). Egli intende con tale termine «pratiche e valori autonomi attraverso cui la gente ha soddisfatto i propri bisogni quotidiani nonostante e contro le sottrazioni dell'economia» (Harry Cleaver, 1992, p. 124). Gli anarchici sostengono che moltissime persone in società come quella americana e canadese devono la propria stessa sopravvivenza ad attività di vernacular subsistence.

È in questa lotta per l'auto liberazione di esperienze creative di lavoro che si esprime lo sforzo anarchico per realizzare l'autonomia in varie sfere di intervento. Queste pratiche di sussistenza o infrastrutture di resistenza indicano la strada verso lo sviluppo di alternative al capitalismo nel mondo reale. Resta da vedere come esse possano portare alla creazione di maggiori spazi per il proprio sviluppo autonomo e la propria estensione a sempre maggiori sfere dell'esistenza. Esiste un continuo «tira e molla» tra le forze che spingono per svalorizzare o incanalare nel capitalismo le energie produttive e quelle che operano per uno sviluppo autonomo. L'aspetto forse più interessante è che, contro i timori dei critical theorists che vedono ovunque recupero e incorporazione, simili soggetti autonomi continuano a sorgere nonostante il crescente controllo capitalistico e la sua colonizzazione della vita quotidiana.

traduzione di ***Roberto Ambrosoli***

Riferimenti bibliografici

Murray Bookchin, *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: An Unbridgeable Chasm*, AK Press, San Francisco, 1996.

Harry Cleaver, *The Inversion of Class Perspective in Marxian Theory: From Valorisation to Self-Valorisation*, in *Open Marxism: Volume II, Theory and Practice*, a cura di Werner Bonefeld, Richard Gunn e Kosmas Psychopedis, Pluto Press, Londra, 1992, pp. 106-144.

Howard J. Ehrlich, *How to Get from Here to There: Building Revolutionary Transfer Culture*, in *Reinventing Anarchy, Again*, a cura di Howard J. Ehrlich, AK Press, Edimburgo, 1996a, pp. 331-349.

Howard J. Ehrlich, *Why the Black Flag?*, in *Reinventing Anarchy, Again*, a cura di Howard J. Ehrlich. AK Press, Edimburgo, 1996b.

David Graeber, *Fragments of an Anarchist Anthropology*, Prickly Paradigm, Chicago, 2004. Edizione italiana, *Frammenti di antropologia anarchica*, Elèuthera, Milano, 2006.

Colin Ward, *Talking Anarchy*, Five Leaves, Londra, 2003. Edizione italiana, David Goodway, *Conversazioni con Colin Ward*, Elèuthera, Milano, 2003.

Colin Ward, *Anarchism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2004. Edizione italiana, *L'anarchia. Un approccio essenziale*, Elèuthera, Milano, 2008.

●

Galzerano Editore *Libri dal 1975*

«Atti e memorie del popolo»: **novità e successi**

Giuseppe Galzerano

ENRICO ZAMBONINI

Vita e lotte, esilio e morte dell'anarchico emiliano fucilato dalla Repubblica Sociale Italiana.

2009, pag. 368, con foto
€ 23,00

Giuseppe Galzerano

MICHELE SCHIRRU

Vita, viaggi, arresto, carcere, processo e morte dell'anarchico italo-americano fucilato per l'«intenzione» di uccidere Mussolini.

2006, pag. 1136 con foto,
€ 35,00

Giuseppe Galzerano

GAETANO BRESCI

Vita, attentato, processo, carcere e morte dell'anarchico che «giustiziò» Umberto I.

2001, pag. 1152 con foto,
€ 36,15

Bruno Tomasiello

LA BANDA DEL MATESE 1876-1878

I documenti, le testimonianze, la stampa dell'epoca.

2009, pag. 640 con foto,
€ 25,00

Fabrizio Giulietti

UMBERTO VANGUARDIA

Azione e propaganda di un anarchico napoletano (1879-1931).
Prefazione di Maurizio Antonioli.

2009, pag. 144 con foto,
€ 11,00

Marina Marini

GINO LUCETTI

Lettere dal carcere dell'attentatore di Mussolini (1930-1943).

2010, pag. 416 con foto,
€ 25,00

Giuseppe Galzerano

ANGELO SBARDELLOTTO

Vita, processo e morte dell'emigrante anarchico fucilato per l'«intenzione» di uccidere Mussolini.

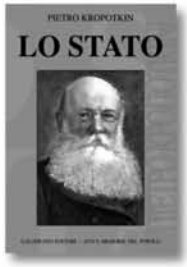
2003, pag. 560 con foto,
€ 25,00

Giuseppe Galzerano

GIOVANNI PASSANNANTE

La vita, l'attentato, il processo, la condanna a morte, la grazia regale e gli anni in galera del cuoco lucano che nel 1878 ruppe l'incantesimo monarchico.

2004, 2ª ed., pag. 864 con foto,
€ 30,00



Pietro Kropotkin

LO STATO

Prefazione di Luigi Fabbri.
Introduzione di Giuseppe Galzerano.

2008, pag. 112+XVI con foto,
€ 10,00

A cura di Mimmo Pucciarelli

INTERVISTE AGLI ANARCHICI NICO BERTI

Atelier de création Libertaire (Lyon).

2009, pag. 112 con foto,
€ 10,00

Per proposte e richieste rivolgersi a:

Galzerano Editore - 84040 Casalvelino Scalo (Sa) tel. e fax 0974.62028, email: giuseppe.galzerano@tiscalinet.it

L'importo (per richieste di almeno cinque copie a titolo, sconto del 30%) va versato sul conto corrente postale n. 16551798 intestato a Giuseppe Galzerano.

NEO-SCARCITY ANARCHISM

di Stefano d'Errico

Riprendendo il titolo del famoso saggio di Murray Bookchin, Post-scarcity anarchism, *Stefano d'Errico esamina i due filoni dell'anarchismo che questa rivista sta da tempo dibattendo (neo e post anarchismo) e che è stato il tema di un seminario di studi all'Ateneo degli imperfetti di Marghera (Venezia) nel luglio 2009. Docente, impegnato nel sindacalismo di base, d'Errico è segretario generale dell'Unicobas. Ha scritto* Anarchismo e politica *(2007). Un testo di proposta e riflessione critica sull'anarchismo del ventesimo secolo che, a fronte di un'ampia sezione antologica, riattualizza e rilancia il pensiero di Camillo Berneri*

«Neo» e «post» anarchismo indicano davvero percorsi per un consistente aggiornamento del pensiero (e dell'agire) anarchico nella società cosiddetta postmoderna? Vale a dire: questi due filoni teorici propongono effettivamente un'utile critica costruttivo-distruttiva della «tradizione anarchica»?
Le recenti pubblicazioni dei saggi di Eduardo Colombo sul numero scorso di *Libertaria* (*L'anarchismo e la disputa sulla postmodernità*) e quello di Salvo Vaccaro sul *Bollettino dell'Archivio G. Pinelli* del dicembre 2009 (*Attenzione, spia accesa*) offrono lo spunto per ricomprendere le due «tendenze» in una critica unitaria, ma anche per riflettere sull'anarchismo classico.

La spia accesa

In *Attenzione, spia accesa*, [1] Vaccaro scrive: «(…) detto grossolanamente, è in crisi, sempre nel nostro spicchio di civiltà rispetto al globo terracqueo delle culture, l'idea politica dell'anarchismo o l'idea teorica dell'anarchismo? (...) ritengo che la spia accesa dal dibattito sul post e sul neo anarchismo sia teorico-politica insieme (...) se una (auto)critica va avanzata, essa concerne inevitabilmente sia la teoria che la prassi politica».
Ed è sulla questione della politica che verte il dibattito se si ragiona di «neo» e ««post» anarchismo. Prosegue Vaccaro: «(…) l'anarchia non è pensabile in senso universale e meno che mai alla luce della politica, ossia a ragione, per un verso, della contingenza del suo darsi o della sua potenzialità che aspetta ora le condizioni idonee, ora la rottura propedeutica, ora il forcipe giusto, ma sempre a muovere da e in un contesto particolare (pur essendo la vocazione alla libertà postulabile in senso universale); e per l'altro, del diniego a leggersi nella sua politicità perché denegante appunto la partizione tipica della mossa fondativa della politica. (...) Ma da tale critica radicale della politica non si sono ancora tratte le dovute conseguenze, soprattutto nel campo dell'agire, sia pure nettamente extraistituzionale. Innestare tali prospettive post-moderne nel cuore del pensiero anarchico non ha solo valenza dal punto di vista di accreditamento accademico, di gruppalità gergale o di savoir-faire intellettuale; proprio una tale visione consente di acquisire chiavi di lettura che diano conto di un senso narrativo in modo convincente (che non è beninteso sinonimo di accettabile) in rapporto ad alcuni slittamenti imprevisti e apparentemente contraddittori che caratterizzano i tempi odierni» [2].

Politica zero

Una così drastica critica della politica (considerata per definizione estranea alla pratica libertaria) è comune all'anarchismo tradizionalista («irriducibile» e «purista») come al neoanarchismo (ma, come vedremo, non necessariamente alla tradizione anarchica). Il neoanarchismo non segna quindi alcuna discontinuità teorica di base con un «immaginario etico» integralista. Perciò non risolve (semmai accentua) una delle questioni alla base della crisi del movimento libertario, che è anche crisi politica.
Nel corso della storia, la forza dirompente del pensiero anarchico, l'alterità che lo distingue, rischia continuamente (in modo endemico) di venire delimitata in una presunta «neutralità strategica» rispetto alla politica. La cosa è comprensibile, perché la matrice umanistica difficilmente si concilia con il ragionamento tattico. Non di meno, l'adozione di un abito morale suscettibile di alienarsi rispetto alla storia e all'etica del fare è inaccettabile anche sotto il profilo etico. A essere indotte nell'immaginario dei militanti sono forme (sedimentate anche con le sconfitte) e contorni di un'identità «altra», super-fattuale, che per resistere dovrebbero venire gelosamente sottratte alla dialettica della storia. È ciò a segnare un rifiuto «integralista» della politica. Rischia però di venire a mancare il nesso con una «attualità» che «sfugge» proprio perché non può sottrarsi all'influsso della politica.
Le esagerazioni vengono di conseguenza. Ciò che (forse) contraddistingue il neo-anarchismo è la creazione davvero originale (e altrettanto inverosimile) di una sorta di legame automatico fra qualsiasi elemento determini riconoscibilità di parte e le categorie del politico, nella contraddizione fra pretesa estraneità e «plasmabilità» delle stesse. Ne sono un esempio le

1. Salvo Vaccaro, *Attenzione, spia accesa*, in *Bollettino dell'Archivio Giuseppe Pinelli*, Milano, dicembre 2009, pp. 3-9.
2. *Ibid.*

prime critiche al neo-anarchismo che proprio Vaccaro esprime nel passaggio successivo: «(...) tramonto della coerenza identitaria che consente al neo-anarchismo, ad esempio, di declinare simultaneamente politiche esterne e interne al campo della politica istituzionale, indebolendo così lo stretto nesso (ideologico) tra mezzi e fini, o di non legarsi ideologicamente ai punti cardinali dell'anarchismo per come questo si è venuto configurando nei decenni dello scorso secolo, autocertificandosi anarchico in quanto tale, senza riconoscimento altrui e quindi senza necessità di ricercare una condivisione più allargata rispetto alle proprie proposte, alle proprie tattiche di priorità, al proprio milieu sociale di riferimento e di gestazione» [3].

L'irrompere del soggettivismo

Il «tramonto della coerenza identitaria» conduce necessariamente un movimento che nega la politica verso la parcellizzazione della sua stessa rappresentanza e al mero soggettivismo: un «padrone» esclusivo, molto geloso e severo. A sua volta, il soggettivismo è uno dei problemi indotti (non da oggi) dal mito romantico di una possibile (auto)costruzione di senso fuori e contro la storia. Ma può essere il soggettivismo alieno dalla politica? Le sue forme d'espressione non continuano a venire prese in prestito dalla politica? Non è una mimesi, un meccanismo contraddittorio, intriso di congetture pur sempre politiche? E com'è possibile che un movimento con più di centocinquant'anni di storia possa rischiare oggi di «dissolversi» in una presenza sempre meno definita? Infine, è plausibile che tutto ciò emerga proprio alla fine del «secolo breve» e venga inteso come una specie di assoluta novità? O non è forse una «sensazione», il prodotto di un tipo di utopismo (non necessariamente libertario) che si nega al confronto della prova dei fatti? Un utopismo, per definizione «estremista», che sfugge

3. *Ibid.*
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*, già citato: «(…) *una condivisione più allargata rispetto alle proprie proposte, alle proprie tattiche di priorità*».

da sempre qualsiasi gradualismo, pur se imposto dalla forma più alta della politica (anche se questa estraneazione è solo teorica, attesa la «pervasività» della politica stessa).
Il Novecento è stato inquinato da totalitarismi con forti matrici identitarie, il consumarsi dei quali ha messo in discussione ogni certezza ideologica. Identificato (a torto) anche l'anarchismo come una variante giacobina, messo sullo stesso piano delle ideologie del Novecento, il «neo-anarchismo» pare subire i diktat dell'infingimento o della negazione identitaria (e di senso), in nome di una presunta «autonomia» multiforme e immanente impegnata appunto a costruire il proprio sé in una presenza estemporanea senza passato (identità), né futuro (progetto). Credendo di averla «superata», sfugge il confronto con la storia e, paradossalmente, avendo fatto dell'estemporaneità un'ideologia, nega risposte alle forme del presente. Ma tutto ciò ha davvero a che fare con l'anarchismo? C'è una così esile linea di confine fra utopia autoritaria e utopia libertaria?

Fuori dalla storia?

Riprendiamo la lettura: «Giusto per dare un esempio, la dimensione secolar-teologica e messianica del concetto di rivoluzione tipico dell'era moderna implicava una logica progettuale che fungeva da motivazione inarrestabile e da pulsione sacrificale che garantiva una granitica certezza del futuro a fronte di duri colpi da sopportare. Lo sfaldamento della modernità è in un certo senso già preparata dall'anarchismo dalla dislocazione anticipatrice del momento rivoluzionario che diviene progetto anche di vita nel presente singolare e collettivo delle organizzazioni mondane, in cui la conflittualità quotidiana si saldava fermamente con l'orizzonte di un'utopia che, nei limiti del possibile, si cercava di rendere viva passo dopo passo, istante dopo istante, anche grazie alla solidarietà consentita dallo stare insieme organizzati. Il post-moderno ha ormai consumato questa compresenza di rinvio progettuale e presentismo immediato, assoluto, scaricando il tempo dell'attesa (in tal senso, il gradualismo malatestiano ne è la variante laica, attivamente militante e non certo rassegnata) a vantaggio del tempo del consumo (...)» [4].
Il «tempo del consumo» è il regno delle contraddizioni palesi. Ma il «neo-anarchismo» non è un prodotto a-storico. Occorre chiedersi se non sia stato suscitato proprio dalla visione chiusa (sradicata dal confronto con la politica) paradossalmente sostenuta da buona parte dell'intellighenzia libertaria «ortodossa» dal secondo dopoguerra a oggi.

Il gradualismo è cosa diversa dal «riformismo» poiché non propugna l'accettazione dell'esistente e micro-modificazioni tutte interne alla struttura data, bensì si pone il problema di un cambiamento radicale a partire dalla «metodica» dell'azione di rottura possibile in un equilibrio variabile che si cerca d'approssimare all'obiettivo. Dalla negazione del tutto ideologica di questo passaggio deriva, in campo libertario, la ripulsa della politica. Se non si assume questo elemento «a monte», si corre il rischio di dare credibilità (e patente di novità) a un percorso già ben «datato» *ab origine* e davvero astruso. Il mito del post (post-moderno, post-ideologico, post-politico, ...post-anarchismo) viene dato per *invictus*, non unicamente rispetto alla tradizione del movimento socialista e operaio in senso lato (la cui crisi è effettivamente emblematica), ma anche a dispetto dell'autorappresentazione storica del politico e del sociale laddove s'è incarnata (come nella prima fase della rivoluzione spagnola) fuori e contro le rappresentanze autoritarie e giacobine che ne hanno poi determinato l'enorme, attuale, crisi di rappresentanza.
L'ex-post legittima l'abbattimento immanente di ogni modello, quasi che il «nuovo» (ma non trovato) sia «vergine» e apolitico per definizione, extra-territoriale ed extra-storico, mentre invece (troppo spesso) non rappresenta che un passaggio (e una mutazione) proprio dell'influenza elitaria dell'iperpoliticismo.
Vaccaro riconosce anche al neo-anarchismo delle «tattiche di priorità» [5]. Un tatticismo con inopinate pretese di «apoliticità», diviene para-

dossalmente più arrogante e politicista (risultando fatalmente sganciato da ogni vincolo etico) proprio se sfugge al controllo della politica.
In sostanza, la crisi e la sconfitta storica del modello verticale del comando (priorità della politica), di matrice marxista, che ha dato origine al dominio tecnoburocratico nel socialismo «surreale» e quindi alla revanche del capitalismo nella variante globalizzata, viene percepito da alcuni intellettuali anarchici come crisi irreversibile del modello dell'autorappresentazione politica, che quindi non sarebbe «più» proponibile.
Del resto (fuori dalla discussione relativa al saggio in esame) l'autorappresentazione politica del corpo sociale (tipico di quel periodo iniziale d'ogni processo rivoluzionario ove gli anarchici hanno sempre potuto giocare le proprie carte), con gli inevitabili limiti insiti in ogni processo umano e sperimentale, non ha mai soddisfatto né i cultori della perfezione (inesistente non solo in ambito politico, ma anche in natura) né i romantici (che fossero uomini d'azione o meri «sognatori»). Non sarebbe quindi necessario denunciare che siamo alla riproposizione di una categoria metafisica?

Tutto e subito?

Esiste oggi la tendenza ad accettare l'anarchismo solo come il grande veicolo del «tutto e subito» e non per quello che storicamente è: spinta verso il massimo della realizzazione pratica, tesa sì a forzare i limiti, ma nei limiti del possibile. D'altronde, nell'analisi post-moderna l'anarchismo non può che essere considerato inattuale e sorpassato, invalsa con il pensiero di Michel Foucault l'idea dell'impossibilità di eliminare radicalmente le dinamiche del potere. Anche perché da ciò non pare se ne ricavi una volontà esplicita di imbrigliare eventualmente tali dinamiche in un progetto che esprima una sinergia fra la pratica della massima radicalità politica possibile (qui e ora) e la consapevolezza dell'impossibilità della perfezione assoluta. Viceversa si nega la politica.
Si tratta di una «tendenza statica», ferma alla prima fase malatestiana (quella del mero volontarismo), e quanti ci si arrovellano non possono che considerare tutto ciò che ha tradotto l'anarchismo in politica (tra l'altro, nel 1936 in Spagna se n'è incaricata la storia) come una mera «seccatura» accidentale difficile da «catalogare». Stessa sorte viene riservata a quanti hanno cercato di teorizzare per l'anarchismo una via d'uscita politica, cosa che vale soprattutto per Camillo Berneri. La «scuola» dell'utopismo categorico, per sopravvivere, evita il confronto con la realtà, credendo così di preservarsi «pura». Ecco come si disattende il richiamo primario della tensione al cambiamento radicale proprio quando tenta di farsi pratica dell'utopia, eludendo il problema di sperimentare innanzitutto una prassi che tenti di subordinare la politica all'etica.
In tal modo l'utopia stessa, da stimolo propositivo e necessario, viene relegata invece nel recinto dell'assoluta impossibilità attuativa. Ciò succede quando le si preclude qualsiasi «attualismo» (nell'accezione berneriana), accettando il gradualismo (che fu però già dell'ultimo Errico Malatesta) al massimo quale elemento di mera (e limitata) concessione al «tatticismo» adottato dalla «minoranza agente» (versione «anarchica» dei «rivoluzionari di professione»). S'eludono così, senza risolverli, i problemi relativi al programma contingente (e non solo al progetto «finale»), alla questione delle alleanze e alle fasi di transizione (tutte problematiche alle quali Berneri non a caso cercò di dare risposte). Non sapendo distinguere fra gradualismo e riformismo, si colloca l'anarchismo sul versante idealista e lo si riduce a (inutile) gemello del marxismo [6]. Come la storia ha più volte dimostrato, la radicalità non è la cartina al tornasole del libertarismo. Né la «rivoluzione» si fa con la demagogia del «più uno»: «Per la smania di essere più a sinistra di tutti non dobbiamo assecondare il Partito Comunista nei suoi errori estremisti, oltre che per il nostro

6. Che, nel ben diverso «progettiamo» (molto «serrato» e mai sperimentale) degli «architetti della rivoluzione» e sulla presunzione determinista del proprio valore «scientifico», ha maturato la (inevitabile) sconfitta storica dell'utopia autoritaria improntata all'idea (politicista e non necessariamente politica) che il fine giustifica i mezzi. Con l'aggravante che l'anarchismo, in quanto movimento politico (pur negandone la definizione), se privo di progetto contingente, continua a venir costretto (come in passato) a rispondere agli avvenimenti (che lo colgono alla sprovvista) inserendosi «in coda», mutuando gli errori delle forze politiche massimaliste che è portato a seguire o comunque snaturando se stesso.
7. Camillo Berneri, *Città e campagne nella rivoluzione italiana*, in *Lotta umana*, Parigi, 8 e 22 marzo 1928. Oggi in Stefano d'Errico, *Anarchismo e politica. Nel problemismo e nella critica all'anarchismo del Ventesimo Secolo, il «programma minimo» dei libertari del Terzo Millennio. Rilettura antologica e biografica di Camillo Berneri,* Mimesis Edizioni, Milano, 2007.
8. C. Berneri, *Come vedo il movimento giellista*, in *L'Adunata dei Refrattari*, New York, 4 aprile1936. Oggi in S. d'Errico, *Anarchismo e politica*, cit.
9. S. Vaccaro, *Attenzione, spia accesa*, cit.

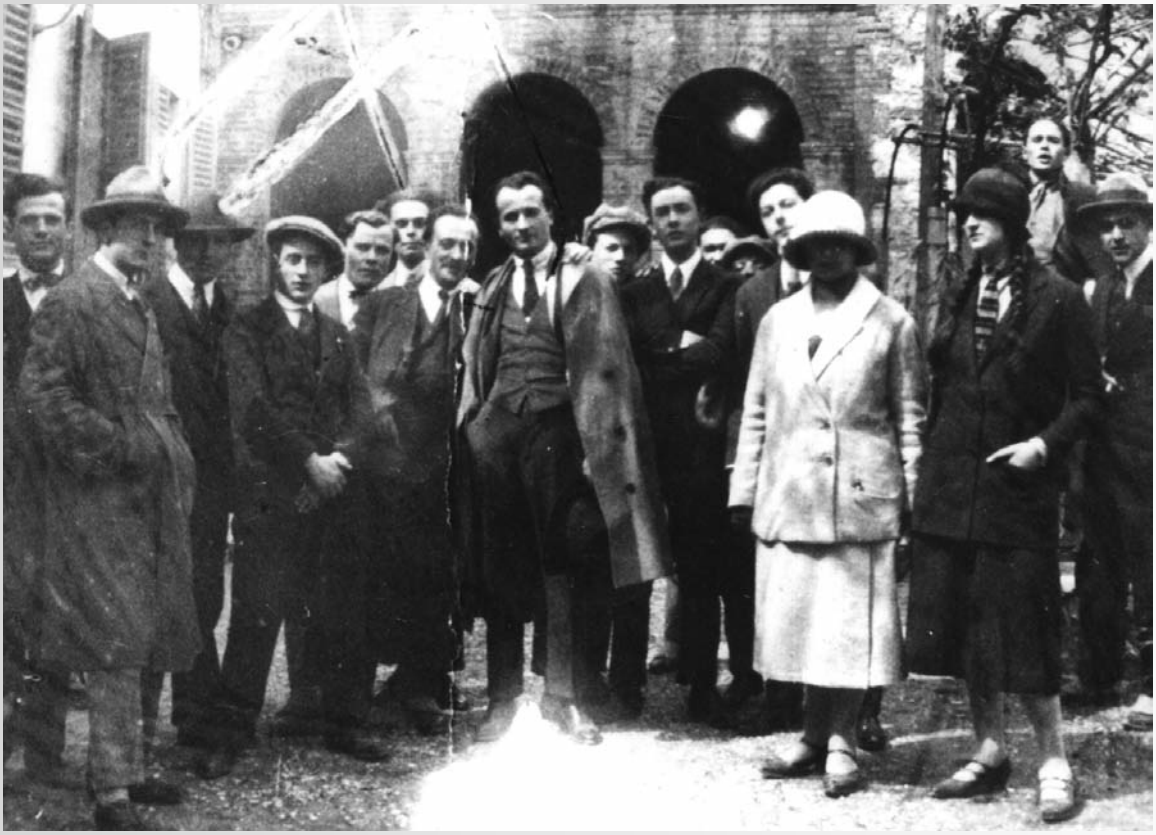


Foto di gruppo con Berneri «Vi è un possibilismo ingenuo come vi è un estremismo ingenuo. Tutto sta non nell'essere possibilisti o estremisti bensì nell'essere rivoluzionari intelligenti», scrive nel 1936 Camillo Berneri

principio di non volere imporre il comunismo, anche perché mentre il Partito Comunista farebbe macchina indietro sul terreno economico, si gioverebbe della nostra collaborazione insurrezionale ed espropriatrice per costruire e rinsaldare la propria dittatura» [7]. D'altro canto, Berneri additò compiutamente la differenza, non solo tattica, fra gradualismo intransigente e riformismo concertativo: «Vi è un possibilismo ingenuo come vi è un estremismo ingenuo. Tutto sta non nell'essere possibilisti o estremisti bensì nell'essere rivoluzionari intelligenti» [8].

Risultano quindi del tutto scontati gli approdi odierni, nell'impropria divaricazione fra la giusta rivendicazione del «qui e ora» e l'oggettivo sacrificio (considerato categoria del passato) che implica la lotta per un domani migliore. Ciò equivale anche alla rinuncia dello studio sul progetto per far posto di nuovo all'immancabile soggettivismo, in tal caso privo persino della capacità di decodificare se stesso. Elementi tipici del «neo» anarchismo, rilevati anche da Vaccaro: «In altri termini, la consunzione moderna dà rilievo, sì, alla unicità singolare non più completamente integrata e diluita nella totalità di un corso storico inarrestabile e dall'orizzonte radioso, in cui al limite il singolo gioca un ruolo da comparsa in un copione eteronomamente pre-scritto, ma tale singolarità diviene autoreferenziale nella misura in cui accetta la trasformazione qualitativa di sé, grazie all'apporto di differenti veicoli culturali (l'immaginario post-moderno si nutre di musica, teatro, letteratura, poesia, sessualità, affettività varie, in misura molto più densa e intensa rispetto al passato: il crinale ineludibile del 1968) in maniera sconnessa, atomistica, privandosi così di legare la propria singolarità individuale a una singolarità collettiva e plurale difficile da incarnare in via autoreferenziale, e soprattutto perseguibile anche attraverso un salutare distacco dal proprio sé (dépris de soi-même, secondo Foucault), di cui riconoscere i condizionamenti, le mode, le influenze, le determinazioni, le forme di costituzione eteronoma veicolate dal contesto in cui ci si trova a vivere» [9].

Il mito dell'antipolitica

In sostanza, dalla fotografia dell'impoliticità odierna il neo-anarchismo non è in grado di passare alla critica della stessa (ma il '68 non ebbe questo limite). Esprime invece contraddittoria e «messianica» accettazione dell'impoliticità medesima. Un corto circuito intellettuale (di certo più indotto che consapevole), che segna in sé l'assenza di senso e speranza in qualsiasi possibilità di cambiamento radicale: «Frustrata dalla vischiosità di un tempo del presente non solo senza memoria (...), ma soprattutto privo di una cifra unica e specifica perché irretito nella ripetizione irrilevante e insoddisfacente ai fini di una trasformazione del sé collettivo» [10].

Il post-anarchismo è coerente con le medesime premesse. In più l'affisso contiene la morte della parola che «qualifica». Né pare sia più «attrezzato», come sembra ritenere Vaccaro: «A differenza del post-anarchismo o (...) di un anarchismo post-moderno che offra cassette di attrezzi per una lettura radicale del tempo e dello spazio in atto, il neo-anarchismo corre il rischio di risultare troppo simmetrico e troppo conforme al nuovo ordine globale, non tanto perché figlio delle politiche neo-liberali all'attacco, quanto perché acritico rispetto alle forme difformi che esso adotta, nell'ansia condivisibile di riformare le vetuste forme con le quali l'anarchismo si è presentato senza successo nel "mercato" dei competitori politici protesi al cambiamento qualitativo della vita» [11].

Un'altra questione è quella del pieno assorbimento mediatico nel teatrino della politica, che pur nel mondo «globalizzato» conserva tutti gli

10. *Ibid.*
11. *Ibid.*
12. *Ibid.*
13.Pierre-Joseph Proudhon, *La capacità politica delle classi operaie*, Editrice Il Solco, Città di Castello, 1921.
14.S. Vaccaro, *Attenzione, spia accesa*, cit.
15. *Ibid*

adusi canoni «tradizionali». Ciò andrebbe rilevato a partire dal gioco (vecchio come il mondo) di dare all'antipolitica un posto (già assegnato) fra le comparse folcloristiche dei succedanei della politica stessa. Pare invece una forzatura far risalire i nuovi archetipi dell'omologazione alla (del tutto presunta) troppa «politicità» degli interventi e delle forme paradossalmente utilizzate da quanti hanno sposato l'antipolitica: «Diventa così un gioco da ragazzi, quindi, macinare il tutto nel mondo dei media, ad esempio, il black bloc e l'A cerchiata simboli up to date, un logo commerciabile, una tattica compatibile con la società dello spettacolo, il segno di un libertarismo culturale alla portata di tutti e di chiunque, quindi ormai incapace di scalfire la corazza del sistema, per così dire; infine una non novità banale e banalizzabile da consumare nell'arco di una "breve stagione" (...)» [12].
Due segnalazioni. *In primis* a me non parrebbe degno di scandalo «un libertarismo culturale alla portata di tutti e di chiunque»: non possiamo rivendicare all'anarchismo un «portale» decisamente d'élite. Secondariamente, bisogna fare attenzione al mito del «nuovismo», anche quando, per confermarsi «di pregio», esprime «alterità» assoluta espellendo tutto ciò che non colpisce (o stupisce) più, perché «banale e banalizzabile». Pur essendo incontrovertibile, nel caso di black bloc *et similia*, trattarsi di espressioni effimere, naturalmente segnate da compatibilità quasi assolute con il sistema (che appunto assegna loro il posto dovuto) e destinate a un rapido consumo. Solo che, onde evitare la smania dell'estremismo, una critica anarchica della realtà, qualsiasi essa sia, non può esimersi dalla consapevolezza di una qualche appartenenza alla realtà stessa e richiederebbe quindi proprio un lavoro sugli strumenti di quella capacità politica delle classi operaie [13] che (pur nella necessità di comprendere la mutazione della figura del produttore) altrimenti si cerca in tutti i modi di escludere e denegare a priori.

L'insolvenza della «transizione»

È invalsa oggi l'idea che l'agire politico sarebbe sempre e comunque compromissorio: meglio destinarsi all'inerzia, in una sorta di voto di astinenza. Così (giocoforza, anche a causa della staticità della situazione contingente) qualsiasi percorso di cambiamento effettivo diverrebbe non plausibile, come quello di «un'improbabile rivoluzione a venire» [14]. Cosa resterebbe dunque? Vaccaro ci parla di: «(...) un percorso di pratiche di liberazione e di pratiche di libertà che coincidono in uno spazio-tempo limitato (globale? locale? glocale?), che per convenzione definiamo transizione» [15]. Pure la questione della transizione non è forse uno degli annosi e irrisolti interrogativi posti proprio da quella politica che s'intende sfuggire? Il ragionamento politico non è necessariamente «autoritario»: pensarlo così produce l'estraneazione dagli (altrettanto inevitabili) meccanismi propri dell'intervento sociale. Diviene inutile poi lamentarsi delle «fughe in avanti».
Si ribadisce il mito iper-politicista della transizione: una sorta di non-luogo «antiutopico» ove si ripresenta il problema dell'incontro con la storia. Proprio questo territorio senza tempo sarebbe invece d'uopo cercare di oltrepassarlo costantemente nello sforzo, insieme tattico e strategico (unità fra mezzi e fini), di costruire uno spazio politico libertario (quindi collettivo e mai unicamente soggettivo) teso sempre all'approssimazione la più radicale possibile all'obiettivo, pur nella coscienza consapevole e dichiarata di non poterlo mai raggiungere (né superare) a pieno. Solo così si potrebbe (forse) rimuovere la sedimentazione di quel (paradossale) abito mentale che trasforma davvero (e non nell'accezione berneriana) «l'anarchia» in religione. Evitando ugualmente i miraggi della vecchia (e strabattuta) religione della scienza.
Ma occorrerebbe quella determinazione politica (collettiva e «oggettuale») invece assunta a «male assoluto», comodo totem sul quale scaricare ogni responsabilità (sul cui altare si sacrificano il giudizio critico e quella, oserei dire assoluta, libertà d'indagine e sperimentazione che dovrebbe invece caratterizzare proprio lo specifico dell'anarchismo).
«L'anarchia è religione, l'anarchismo è politica», sosteneva Berneri. E aggiungeva che l'anarchismo politico non dovrebbe certo essere razionalista (ovvero, come per il marxismo, contemplazione di una «scienza» presunta).

L'antistato etico

A me pare che a causa (del mito) dell'assoluto libertario, l'anarchismo storico e immanente venga portato, in definitiva, a negare se stesso anche quale utopia positiva. Vaccaro lo conferma: «Così interpretata, essa evoca l'idea della totale implausibilità di una società data che, tramite l'apposizione di un aggettivo (nella fattispecie: anarchica), raggiunga infine lo stadio supremo di una civiltà di libertà e di liberazio-

ne possibili in senso assoluto» [16].
Il problema è che (paradossalmente nel mondo anarchico) si è abituati a non prendere in considerazione la naturale fallibilità di ogni «progetto assoluto», o il tasso d'imperfettibilità contenuto nella realtà fattuale. Eppure, negandosi al pericolo della fallibilità connaturata a ogni agire (non solo politico in senso stretto), precludendosi alla libera sperimentazione per il rischio d'incorrere nel «peccato», l'anarchismo viene portato a tradire la propria natura (e la naturalità delle cose in senso lato): semplicemente non è più un movimento politico che deve costantemente (e pericolosamente) misurarsi con il primato dell'etica.
Diviene invece speculare alla controparte: una sorta di «antistato etico» cristallizzato (e impotente) di fronte alla «volgarizzazione» immorale della politica, negando ancora il principale richiamo etico: quello che gli impone, dalle sue origini di movimento sociale e ideale, d'intervenire nella realtà per modificare fattivamente (per forza di cose nei limiti del possibile) l'ingiustizia e l'oscurità dominante.
Quanto conviene all'anarchismo infatuarsi delle sirene post-moderne? Vaccaro registra che: «Decade l'orizzonte ultimo sul quale misurare (tatticamente) l'approssimazione interamente politica al suo conseguimento (strategico); meglio, si retroietta tale orizzonte nel presente quotidiano, acquisendo auspicabilmente la consapevolezza di dover individuare, nelle molteplici trame che lo tessono, quelle concatenazioni di legami societari il cui verso segni un allargamento delle pratiche di libertà e di liberazione tramite cui designiamo in un certo senso l'anarchismo in azione, ossia l'anarchia come condizione puntuale, precaria, contingente, conflittuale, entro una cornice di ostilità istituita che si tratta di trasformare in una cornice di amicizia che diviene istituente, senza tuttavia cristallizzarsi in via definitiva» [17].
Nulla quaestio sull'integrità del concetto. Solo che «l'orizzonte ultimo«, definito dall'utopia positiva dell'anarchismo, non può decadere, né solo retroiettarsi nella pratica: deve sì incarnarsi in un «progetto presente», ma questo, per essere riconoscibile, dovrebbe far trasparire anche il «progetto futuro». Ed è il programma a dover essere flessibile nella pratica ma «austero» nei mezzi e soprattutto nel fine, acquisendo contemporaneamente la consapevolezza laica di un'impossibile, totale e definitiva sedimentazione in un qualsiasi futuro.
Dove la visione si divarica è quindi sul fatto che non si può accreditare la negazione dell'identità politica dell'anarchismo, né la rinuncia ai mezzi utili ad agire nella storia, come invece auspica il neo-anarchismo: «Quale sia il luogo di questo "lavorio transitorio" costituisce uno snodo non da poco, giacché la sottrazione dallo spazio biopolitico non può esaurirsi esclusivamente nell'esodo dalla sfera della politica istituzionale; i suoi ritmi, le sue forme, vanno altresì abbandonate, pena ripristinare la partizione prioritaria della politica nello spazio sociale che contrassegna, usualmente, l'opzione dell'agire anarchico e libertario» [18].
Non solo pare improduttivo, bensì risulta impossibile sottrarsi a qualsiasi forma, anche surrettizia (e involontaria), della politica! Non è così che si può: «...internalizzare l'azione entro il diagramma di vita che preme per debordare dalla sua forma istituita, valorizzando al massimo la cifra tipica dell'anarchismo, ossia la spinta alla libertà come pressione libertaria, ovunque essa possa manifestarsi, secondo una prossimità di contesti tutti interni alla dimensione sociale delle nostre esistenze, a differenza di un intervento tutto esterno tipico dell'azione politica» [19]. La «spinta alla libertà come pressione libertaria» o è un'inutile tautologia o segna una condizione necessaria ma non sufficiente. C'è da chiedersi: libertà per chi e di fare che cosa? Non si tratta quindi «automaticamente» della «cifra tipica dell'anarchismo». Ma soprattutto non possiamo credere ancora alla favola dell'esistenza di una sfera d'azione «stagna» verso qualsiasi significato e valore politico, indotto o «sovrapposto» che sia (dall'interno o dall'esterno dell'immaginario individuale o collettivo). A meno che, dopo la psicoanalisi, non si voglia persistere nell'accreditare l'esistenza di un «mondo interiore e utopico incontaminato» (alveo, per così dire «non politico», dell'antipolitica) assolutamente refrattario all'«intervento tutto esterno tipico dell'azione politica».

16. S. Vaccaro, *Attenzione, spia accesa*, cit.
17. *Ibid.*
18. *Ibid.*
19. *Ibid.*
20. S. Vaccaro, *Attenzione, spia accesa*, cit.
21. Eduardo Colombo, *L'anarchismo e la disputa sulla postmodernità*, in *Libertaria*, n. 1-2/2010, e in *Réfractions*, n. 20/2008: *L'Anarchisme et la querelle de la postmodernité.*

L'autoreferenzialità

A ben vedere, nonostante la fascinazione dei termini («neo» e «post»), siamo all'interno di una discussione già ben nota (e annosa). L'assenza di una critica politica produce l'autoreferenzialità e il vecchio vizio di un affidamento cieco a estemporaneità e spontaneismo. Ne deriva la rinuncia a un'analisi profonda sull'alterità della società civile e delle sue istituzioni rispetto allo Stato, l'incomprensione e la negazione di principio degli spazi tattici che questa comporta, nonché l'abbandono di quegli interrogativi strategici che non possono maturare nella religiosa assenza di qualsiasi programma politico.

Vaccaro, di contro, esorta a cogliere l'occasione per dare spazio nella nostra «cassetta per gli attrezzi» all'impianto critico indotto dal post-moderno (e anche questo ha una rilevanza politica).

Non ne sono per nulla convinto. Il rischio non sta nell'utilizzare «nuove» categorie interpretative in via sperimentale bensì, come possiamo leggere, nell'accoglimento dell'intero modello critico del neo-anarchismo: «È alla radice del pensiero occidentale che la scommessa teorica post-anarchica muove la sua sfida, così come è al tratto essenziale delle società del dominio che la scommessa neo-anarchica muove la sua sfida, erede di una lunga e dignitosissima tradizione che ha lanciato, lancia e conta di rilanciare la sua mossa spiazzante: l'assenza di potere come stilizzazione di una convivenza possibile e felice nell'egual differenza di ciascuno/a e di tutti/e» [20].

La post-modernità e il neo-anarchismo

Come si vede, post e neo anarchismo identificano nella «radice del pensiero occidentale» una formula ormai fuorviante, ritenuta responsabile dell'impasse del movimento umano d'emancipazione. In realtà (lo chiarisce Eduardo Colombo nell'altro saggio qui considerato [21]), si tratta di una digressione che risale al «plagio» operato dalla «French theory». Egli scrive: «Le diverse trasformazioni ed evoluzioni socio-politiche e tecnologiche che si sono prodotte dopo la guerra e all'uscita dal totalitarismo hanno

consentito il sorgere, nell'ultimo terzo del secolo scorso, di una nuova episteme [22] favorevole all'influenza culturale del neoliberalismo nel capitalismo tardivo, episteme che ha contribuito a insediare e di cui profittano le tendenze dette postmoderne in filosofia. Su questo humus rinascono gli attacchi controrivoluzionari degli antilluministi [23]. (...) La visione postmoderna (o piuttosto, la visione che induce la French theory), ha la tendenza a colonizzare l'immaginario collettivo prendendo appoggio sulle condizioni di privatizzazione degli individui, di apatia o di isolamento politico e di diluizione crescente del legame sociale nella società post-industriale. Deleuze ha ragione nel dire che gli enunciati di un discorso "non diventano leggibili o pronunciabili se non in rapporto alle condizioni che li rendono tali". (...) La questione centrale della critica postmoderna si riassume nella denuncia dell'Illuminismo, considerato come ideologia legittimante la modernità. In questa impresa si toglie alla modernità tutto il suo potenziale di libero esame, di critica, d'insoddisfazione, di denuncia, e si mettono dalla parte "post" tutti i progressi della modernità critica e rivoluzionaria del diciannovesimo secolo e della prima metà del ventesimo. Per coloro che si considerano anarchici, l'operazione inizia per la necessità di mostrare quanto sarebbe stata "erronea la tesi anarchica della possibilità di eliminare radicalmente il potere"» [24]. È esattamente questo il rischio della critica post-moderna! Eppure non dovrebbe coinvolgere l'anarchismo: prima che essa apparisse, l'anarchismo era già andato oltre. Aveva abbandonato a tempo debito il positivismo. Sarà semmai il marxismo a esserne oggettivamente spiazzato. L'anarchismo è vaccinato, ma a condizione che si evitino pericolosi «autogol». Quanti fra gli intellettuali anarchici amano essere «onnivori» ricomprendano pure la critica post-moderna a elemento di rinforzo nella denuncia del limite maggiore del positivismo: la pretesa di un assoluto a portata di mano grazie alla «perfezione» della scienza. Non credano però di aver trovato la nuova «pietra filosofale».

D'altra parte, anche l'anarchismo deve rendersi cosciente del fatto che è giunta l'ora di farla finita con il mito della «palingenesi sociale» e della «perfezione» dell'«Idea». Sappiamo da tempo che l'assoluto non esiste nel recinto del-

la *ratio*. Perciò l'enunciato relativo alla «possibilità di eliminare radicalmente il potere» («mistica anarchica» utile a mantenere la rotta sul fine ultimo) [25], nella prassi andrebbe «semplificato» senza infingimenti, in un programma «aperto» (proprio perché perfettibile e non determinista) che ricerchi la massima approssimazione possibile al medesimo obiettivo: ecco perché la (critica) politica è un «moderatore» necessario. Colombo che, in altra parte del testo, scrive «...l'utopia non è destinata a realizzarsi: essa è fondamentalmente negazione di ciò che è» [26], sa bene tutto questo. Qualsiasi impianto politico-filosofico, e a maggior ragione quello libertario è e sarà sempre perfettibile: mai perfetto.

Continua Colombo: «L'importanza che danno i "neo-anarchici" alla teoria del potere di Foucault penso dipenda in gran parte dal decentramento che effettua del soggetto. Il soggetto assoggettato [27] è attraversato dai rapporti delle forze in lotta che lo costruiscono e lo determinano. Così il soggetto cartesiano è tolto dal suo piedistallo. A partire da qui, la tendenza sarà di raggiungere la critica, già iniziata in seno alla modernità, di ogni entità considerata come trascendente, assoluta, essenzialistica, fissistica, di cui l'ideologia dell'Illuminismo sarebbe responsabile. "Ma non sono altro che castelli di carte che noi distruggiamo, e liberiamo i fondamenti del linguaggio sui quali si erigono", scrive Ludwig Wittgenstein nella prima metà del ventesimo secolo. Questa critica senza scrupoli è buona cosa in sé, a condizione di fare attenzione a non gettare la semente buona con la cattiva» [28].

Andrebbe però aggiunto che la «semente buona» che si rischia di gettare è l'approdo empiriocriticista (mai ben «registrato» in campo anarchico), ovvero lo sperimentalismo «senza dei idealistici o metafisici». Nonché, come cerco di dimostrare, una politica a guida etica, preclusa proprio da quella concezione idealistica o neo-positivista che, peraltro, il neo-anarchismo intenderebbe confusamente «eliminare». Come dire che il ritorno sotto mentite spoglie a una critica «arcaica» del potere (di nuovo inteso come *deus ex machina* pervasivo e «irremovibile»), volgarizzazione del post-moderno, non può essere ancora combattuto con le armi del positivismo. Proprio l'approccio psicoanalitico chiarisce del resto come il «soggetto assoggettato» si senta disarmato, alienato dal sé e dalle proprie competenze sociali. Ed è perciò, per reazione, che nega in toto la politica, che *ob torto collo* lo «attraversa», contro la quale si sente completamente disarmato. Di fatto, negli appunti a carico della French theory, Colombo traccia una ben delineata fotografia di un soggettivismo spacciato per unica (e falsa) alternativa a ciò che reifica l'individuo. Ma proprio quel «politicismo» responsabile della reificazione, a fronte del quale ci si arrende, è ritenuto imbattibile perché lo si equipara alla politica tout court.

Il rischio indotto dalla French theory è quello di accettare il potere come costante ineliminabile: «La teoria del potere di Foucault, definendo il potere come risultato di un rapporto di forze in lotta, "d'uno scontro bellicoso di forze", e considerandolo come "onnipresente perché si produce a ogni istante e viene da dappertutto", confonde nella parola "potere" il suo doppio valore semantico: il potere come capacità di fare (*potentia*) e il potere come dominazione (*potestas*) e questo è inaccettabile a livello socio-politico. Mescola in un concetto che ingloba le "differenti capacità dei soggetti

22. Segnala Colombo: «Il termine episteme (Foucault) è usato per riferirsi all'insieme delle pratiche discorsive, delle relazioni di senso e di conoscenza che caratterizzano un'epoca o un periodo della storia».
23. Si vedano in proposito anche le riflessioni di Nadia Urbinati: lei lancia l'allarme sull'attacco che, in tutta Europa, viene portato all'illuminismo e alla sua idea che i diritti sono di tutti, in qualità di esseri umani, e non dei pochi o dei molti, in quanto possessori di un luogo, di una religione, di una cultura, di un welfare consolidato, in *Una Città*, n. 175/2010).
24. E. Colombo, *L'anarchismo e la disputa sulla postmodernità*, cit.
25. «...tutti noi, militanti, siamo, invece, certi del ruolo autonomo e di primo piano dell'anarchismo nella rivoluzione italiana. Le linee di questo ruolo sono state tracciate e se non hanno assunto il carattere di un programma politico presentabile come sintesi delle nostre aspirazioni sociali e delle nostre concezioni rivoluzionarie è anzitutto perché la funzione storica dell'anarchismo è inconciliabile da molti lati con la necessità di un *attuale* successo politico. Insufficienza contingente la nostra che non è specifica, essendo comune a tutti i movimenti essenzialmente umanistici, basati su categorie morali e *permeati da una mistica*» (i corsivi sono miei), in C. Berneri, *Gli anarchici e G. L.*, in *Giustizia e Libertà*, Parigi, 6 dicembre1935. Oggi in S. d'Errico, *Anarchismo e politica*, cit.
26. E. Colombo, *L'anarchismo e la disputa sulla postmodernità*, cit.
27. *Ibid.*
28. *Ibid.*

sociali in una determinata situazione", il potere situazionale o influenza reciproca (anche se possono includere una valenza gerarchica) e le forme istituzionali del potere politico» [29]. Ma il discorso è talmente categorico da porre in discussione la stessa multiforme relazione sociale, perché produrrebbe comunque sempre e solo «potere».
Colombo traccia una sintesi brillante del pensiero del filosofo francese: «Per Foucault, "il" potere, per quello che ha di permanente, di stabile, di fissato, non è che l'effetto d'insieme di tutti questi rapporti di potere, in modo tale che si potrebbe dire che potere "è il nome che si dà a una situazione strategica complessa in una società data". Così il potere politico non è più l'esercizio del potere da parte di un'élite, di un gruppo dominante o classe, ma una forma antropologica del sociale, anonima, generalizzata e anche biologica (vedere *Microfisica del potere*). Di fronte a un potere anonimo e generalizzato senza un attore responsabile, in seno a una società conformata da relazioni di potere che fanno di chiunque un soggetto sottomesso, sia di colui che comanda come di colui che obbedisce, la ribellione diventa inutile» [30].
Va da sé che così l'anarchismo viene trasferito in quel «mondo altro» (vaticinato dal neo-anarchismo) ove, pur non essendoci ugualmente riparo dal potere, contraddittoriamente si nega ogni compartecipazione alla «politica». Ma ciò succede (anche) perché, pur fruendo degli strumenti che gli dà la critica radicale dello Stato e conoscendo lo iato che divide statualità e società civile, l'anarchismo dottrinario (negandosi troppo spesso come movimento politico) rifiuta di indagare e riconoscere la differenza (e l'alternatività) fra l'apparato statuale e le istituzioni di cui ha bisogno la società civile nel tentativo di darsi forme di autogoverno (sin dai tempi della polis greca). I luoghi ove l'«attore responsabile» è definito e riconoscibile (non più «anonimo»). Per questo l'anarchismo ha un'estrema necessità del federalismo e del comunalismo.
Scriveva Berneri: «Qualunque società non può soddisfare interamente i bisogni di libertà dei singoli. La volontà delle maggioranze non è sempre conciliabile con quella delle minoranze. Qualunque forma politica presuppone la subordinazione delle minoranze. Quindi autorità. Sfuggire l'autorità vale fuggire la società. Nella botte di Diogene può stare il singolo, un popolo ha bisogno della città» [31]. La frase fa naturalmente riferimento anche alla dicotomia fra autorità e autorevolezza. E cosa può «mediare« fra i due elementi, costruendo l'egemonia di un progetto libertario sostenuto con autorevolezza (e non autoritarismo), se non la politica? La chiarezza del concetto berneriano è lampante: «L'anarchia mi pare risulti dall'approssimarsi, identificarsi mai, ché sarebbe la stasi, della libertà e dell'autorità. Come principi. Come fatti, libertà e autorità stanno tra loro come verità ed errore; come enti che differenziano e si identificano, nel divenire storico» [32]. Si tratta di quella pedagogia sociale che risulta indispensabile nel cambiamento sociale (e rivoluzionario): «L'autorità è libertà quando l'autorità sia mezzo di liberazione, ma lo sforzo anti-autoritario è necessario come processo di autonomia. Autorità e libertà sono termini di un rapporto antitetico che si risolve in sintesi, tanto più la antitesi è sentita e voluta» [33]. È l'autorevolezza che sta nelle cose, presente in natura, per esempio, nelle regole non scritte che soprassiedono allo scambio di esperienze fra esseri umani e ai meccanismi dell'apprendimento, o al rapporto con i figli: «Ed è, d'altra parte, l'eteronomia dell'autorità, quando non mi ha soffocato od offuscato lo spirito, che ha permesso la mia autonomia, cioè la mia libertà» [34].
Del resto, come sostiene anche Colombo, «È un errore credere che il pensiero anarchico abbia un'idea semplicistica del potere quando postu-

29. *Ibid.*
30. *Ibid.*
31. *Ibid.*
32. C. Berneri, *La concezione anarchica dello Stato*, inedito del 1926, conservato all'Archivio Famiglia Berneri-Aurelio Chessa, Reggio Emilia. Oggi in S. d'Errico, *Anarchismo e politica*, cit.
C. Berneri, *Libertà ed autorità*, in *Fede!*, Roma, 22 giugno1924. Oggi in S. d'Errico, *Anarchismo e politica*, cit.
33. Ibid.
34. Ibid.
35. E. Colombo, *L'anarchismo e la disputa sulla postmodernità*, cit.
36. Ibid. (da Michail Bakunin, *Dio e lo Stato*).
37. Il corsivo è mio (*nda*).
38. C. Berneri, *Anarchismo e federalismo. Il pensiero di Camillo Berneri,* in *Pagine libertarie*, Milano, 20 novembre 1922. Oggi in S. d'Errico, *Anarchismo e politica*, cit.
39. E. Colombo, *L'anarchismo e la disputa sulla postmodernità*, cit.

la "l'abolizione dello stato" o la ricerca di una "società senza comandi politici". (...) Chi è quell'anarchico così limitato da aver potuto pensare una società senza l'azione reciproca degli uni sugli altri? E immaginare che queste azioni reciproche non sarebbero che un misto di mutua assistenza e coercizione, di amore e odio, d'*auctoritas* (far crescere) e di dominazione?« [35]. Fu già Bakunin, richiamato dallo stesso Colombo, a chiarire: «Quanto all'influenza naturale che gli uomini esercitano gli uni sugli altri, è ancora una di quelle condizioni della vita sociale contro le quali la rivolta sarebbe tanto inutile quanto impossibile. Questa influenza è la base stessa, materiale, intellettuale e morale della solidarietà umana« [36].

Sì, l'anarchismo ha nel federalismo, nel comunalismo e in una quanto mai pragmatica antitesi Stato-società, la sua «costituzione materiale» creativa ed empirica. Però è proprio qui che, senza un progetto politico operativo, la questione si complica. Berneri scrisse: «Federalismo! È una parola. È una formula senza contenuto positivo. Che cosa ci danno i maestri? Il presupposto del federalismo: la concezione antistatale, *concezione politica e non impostazione tecnica* [37], paura dell'accentramento e non progetti di decentramento. Ecco, invece, un tema di studio: lo Stato nel suo funzionamento amministrativo. Ecco un tema di propaganda: la critica sistematica allo Stato come organo amministrativo accentrato, quindi incompetente e irresponsabile. (...) Una sistematica campagna di questo genere potrebbe attirare su di noi l'attenzione di molti che non si scomporrebbero affatto leggendo *Dio e lo Stato* (di Bakunin)» [38].

A proposito di politica, soffermiamoci sulla questione (già contenuta in una citazione di Berneri) della decisionalità. Scrive Colombo: «L'anarchismo cerca di costruire una società senza un luogo di potere politico (dominazione) istituzionalizzato, cioè abolire ogni *arkhê politikê* che sarebbe la capacità di una minoranza d'imporre alla società nel suo insieme la politica di sua scelta» [39].

È vero che l'anarchismo accarezza, in prospettiva, la realizzazione di una società ove si punti persino a decisioni unanimi in quanto condivise, però non è certo la filosofia politica dell'unanimismo! Al tempo stesso, il primo problema che si pone il movimento libertario storicamente dato, in quanto movimento d'emancipazione, è proprio quello di ribaltare uno stato di cose nel quale è una minoranza a sovradeterminare la maggioranza (e non il contrario).

Infine, questa condizione risulta certamente meno plausibile e più odiosa del suo opposto. Non è quindi sufficiente affermare che l'anarchismo è «...la sola dottrina politica (democratica, naturalmente) a negare il primato della legge di maggioranza nell'organizzazione della polis» [40]. Occorre chiedersi come si possano mediare volontà legittime in conflitto. Se «l'idea anarchica (...) trova le proprie radici, naturalmente, nella democrazia diretta ateniese» [41], se si pone «l'individuo libero all'origine del contratto sociale» [42], non si può negare che questo poi esiga «l'alienazione di una parte della propria libertà» [43]. Ecco di nuovo la necessità di una politica: l'anarchismo deve assumere su di sé il principio (corrente) di maggioranza quando non risulti possibile la conciliazione assoluta ma, al tempo stesso, far prevalere il principio etico che esalta il diritto (insopprimibile) delle minoranze non solo di esprimersi, ma anche di veder tutelati i propri postulati se la «ragione» non sta con la maggioranza. Come s'incarna quindi l'etica della «ragione», se non in un insieme di norme civiche (che, ricorrendo al liberalismo, potremmo definire «costituzionali») atte a stabilire i limiti entro i quali esercitare la decisionalità stessa, nonché a impedire derive plebiscitarie?

La questione dei valori e dell'identità

L'ambito dell'anarchismo è prevalentemente valoriale (più che fondamentalistico e «di principio»). Colombo scrive: «Noi pensiamo che non esista una determinazione naturale dei valori, né una trascendenza. Nell'astratto, l'indeterminatezza o la relatività dei valori è radicale. Ma il processo sociostorico di istituzionalizzazione simbolico-immaginaria delle società esistenti ha costruito, nella lotta, dei valori quali la libertà e l'uguaglianza, che devono essere postulati necessariamente come universali. Postulare non vuol dire che essi esistono universalmente e necessariamente, ma precisamente che sono dei valori per orientare la nostra azione. Non posso dire: "La libertà va bene per me, ma tu, se vuoi vivere nell'oppressione, è affar tuo". Qualunque localismo o particolarismo assoluto è irrazionale» [44]. La questione è complessa, e occorrerebbe molto più spazio per una disamina. Ciò nonostante, pare contraddittorio un primato valoriale ai limiti del relativismo etico (congruo peraltro al post-moderno). L'astrazione assoluta è di derivazione idealista. Ma altrettanto inaffidabile è il relativismo etico: qualcosa che (come l'impostazione machiavellica della politica, criticata a parole, ma molto ben accetta nei fatti dai gesuiti) dovrebbe preoccupare molto più gli anarchici che il Vaticano. Così come il «culto» del «razionale» («valore» assoluto del positivismo).

Colombo denuncia il relativismo espresso dal soggettivismo: «Se vogliamo parlare nel mondo di oggi di una nuova soggettività antagonista,

40. *Ibid.*
41. *Ibid.*
42. *Ibid.*
43. *Ibid.*
44. *Ibid.*
45. *Ibid.*
46. *Ibid.*
47. C. Berneri, *Irrazionalismo e anarchismo*, interno a un dibattito, ma non pubblicato da *L'Adunata dei Refrattari*, uscito postumo e incompleto su *Volontà*, Napoli, nel 1952. Testo custodito all'Archivio Famiglia Berneri-Aurelio Chessa, Reggio Emilia. Oggi in S. d'Errico, *Anarchismo e politica...*, cit.
48. C. Berneri, *Nietzsche e l'anarchismo*, in *Pensiero e Volontà*, Roma 1-15 gennaio 1924, poi in *Quaderni liberi-Camillo Berneri-Interpretazione di contemporanei*, Edizioni RL, Pistoia, 1972, oggi in S. d'Errico, *Anarchismo e politica*, cit.
49. E. Colombo, *L'anarchismo e la disputa sulla postmodernità*, cit.

di un nuovo *ethos* sovversivo, bisogna credere che se un tale spirito esiste non può rifugiarsi nella soggettività degli individui privatizzati, isolati, comunicanti virtualmente, scettici, senza passioni e senza carne» [45]. Lo scetticismo che permea il mondo odierno è l'ultimo approdo del superuomismo e del romanticismo. Scrisse Berneri: «La tolleranza, del resto, non implica scettica valutazione della vita; dubbio sui fini e sui metodi. E non giustifica il ritrarsi egoistico dall'opera comune. Né implica tolstoiana rinuncia alla violenza» [46]. Berneri escluse dall'anarchismo lo scetticismo e l'indifferentismo: «Credere di possedere la verità o considerarla come inaccessibile è un bivio che non può esistere per l'anarchico irrazionalista. (…) Lo scettico non è che la caricatura o il cadavere vivente dell'irrazionalista. (…) Ogni volta che lo scettico vuole illustrare lo scetticismo diventa un razionalista sentenzioso, sillogistico, aprioristico. Invece dei castori ti mostra i contemporanei di Alcibiade; e ne parla come se ne fosse concittadino» [47].

Il nichilismo non è da meno: «Una vita di quotidiani sforzi di volontà e di quotidiane esperienze di dolore e di amore vale certo più dei sogni infingardi dei Super-uomini, che si credono tali solo perché non sanno, non vogliono essere "uomini"» [48].

Per coerenza occorrerebbe oggi operare uno screening (empirico, «aperto», mai chiuso e definitivo) dei valori «primari« (strategici), identificati non solo razionalmente, bensì soprattutto come elementi di un nuovo umanesimo. Però con l'ausilio delle competenze della politica, onde identificarne il (mobile) corollario tattico. L'alternativa è esattamente la situazione nella quale stiamo: «La soggettività degli individui è un rifugio d'anacoreti o di dandy: o al di fuori del mondo, o negli interstizi della società permissiva» [49].

Segnalo a Colombo che i tentativi di acquisire (o recuperare) neo e post-anarchismo avvengono troppo spesso nel solco del «fondamentalismo» anarchico e di una strenua difesa (non richiesta) della presunta «purezza» (messianica) di una (malintesa) ideologia. Ideologia, peraltro, sempre negata in quanto tale. L'anarchismo ha invece bisogno di una chiara ed elementare riconoscibilità, e al tempo stesso di uscire dagli stereotipi dell'ortodossia. Ed è precisamente quel fondamentalismo che sfugge il «qui e ora» (credendo però di poter agire sempre «senza se e senza ma») ad aver fatto da levatrice al soggettivismo del neo-anarchismo. Non facendo quest'operazione di chiarimento rischiamo di fare la figura del bue che dice «cornuto» all'asino.

L'anarchismo chiede agibilità e agilità, altrimenti lo si condanna definitivamente al marginalismo e all'estemporaneità. L'identità dell'anarchismo è valoriale e sperimentale al tempo stesso. La crisi d'identità del neo-anarchismo sorge a causa del connubio fra un senso d'appartenenza quasi religioso (fideista, ma contraddittoriamente relativista) e un soggettivismo esasperato (effetto anche di un volontarismo estremista). In termini sia personali che politici, un'identità negata si sottrae alla sperimentazione: non si mette in gioco su rischi e responsabilità richieste (e non intende la necessità di un metodo). In campo libertario occorre riformulare *La politica dell'esperienza* (con buona pace di Ronald Laing). Il rifiuto o la confusione sull'identità espressi dal post-anarchismo sono causati dall'esaltazione dell'antipolitica. Da qui l'insorgenza di un qualcosa che «uccide» le proprie origini (esaltare le quali sarebbe ritenuto «politicista»). A ben vedere, è ciò che denuncia anche Colombo: «Se si fa riferimento all'identità, perché bisogna essere sospettati di reclusione identitaria? Perché persistere nel criticare l'idea di un'identità individuale fissa e omogenea, una identità invariante, un essenzialismo identitario, come se l'identità non permettesse altre varianti? (...) L'i-

dentità "*ipsé*" rinvia al "se stesso" di tutto quello che cambia, si evolve, si modifica, come tutto ciò che è vivente, come l'anarchia. (...) In opposizione all'uomo moderno che si ribella contro la tirannia, contro Dio, contro la sacra fede dei suoi padri, noi abbiamo l'uomo postmoderno: un soggetto sottomesso, dipendente da una "macchina di potere che lo fruga, lo disarticola e lo ricompensa" (Foucault), "istituito nella sottomissione", "costituito nella subordinazione", abitato da "una primaria passione per la dipendenza" (Judith Buttler), senza un progetto rivoluzionario perché sarebbe totalitario, senza identità perché non esiste, con i suoi valori per sé, isolato in un mondo virtuale, che cerca di approfondire la sua soggettività radicale (ma impotente), circondato da un mondo reale in cui regnano il profitto, la forza politica, gli eserciti, lo sfruttamento via via più sfrenato» [50].
Tutto ciò esprime primariamente la dipendenza dal malinteso di un «assoluto individuale» (non solo soggettivo ma soggettivista) che nega ogni ambito collettivo che non sia caotico e casuale. I valori oggi sono «privati», instabili (opportunistici), posseduti «in proprio» all'interno di un mondo virtuale, anche nell'ambito di un radicalismo impotente (quindi falsamente radicale), del tutto circoscritto e inglobato in un ruolo marginale assegnatogli dalla società escludente. In verità il neo-anarchismo conserva solo l'immagine della rivoluzione, negandola al contempo poiché nel profondo crede impossibile un progetto collettivo e rifugge ogni metodo: da qui le fortune dell'antipolitica. Essa confonde politica e politicismo come fossero un inscindibile *unicum*. Di più, secondo il post-moderno qualsiasi senso d'appartenenza sarebbe «totalitario», stessa cosa per ogni processo identitario. In effetti, l'uomo dipendente non ha identità. Quando poi la «reazione» è teleguidata, in direzione di una falsa indipendenza all'interno di luoghi già assegnati (anfratti di micro-élite marginali e/o «alla moda»), il risultato è scontato.
Scrive Colombo: «Noi comprendiamo quindi perché i nostri contemporanei postmoderni hanno abbandonato le illusioni rivoluzionarie, questa fede nella possibilità umana di cambiare il mondo. Illusoria forse, ma se diventa passione collettiva, sarà una formidabile forza che nessun governo potrà arginare» [51]. Potrebbe essere vero invece il contrario: la «fede» diviene illusoria quando è circoscritta al mero volontarismo, perché soggetta a una possibile, duplice (ma non dicotomica) trasformazione. Solo che per l'anarchismo è molto improbabile l'ipotesi che traccia Colombo: «Ciò che non si deve accettare è la pseudomorfosi dell'anarchismo, a immagine di quella di una setta di miseri divenuti potente papato o quella di un socialismo rivoluzionario divenuto socialdemocrazia, lac-

50. *Ibid.*
51. *Ibid.*
52. *Ibid.*
53. *Ibid.*
54. *Ibid.*

chè della borghesia regnante» [52]. Come abbiamo visto, è molto più avanzata la seconda possibilità: quella di un post-anarchismo «recuperato« in tutt'altro modo. In una «bolla» ove il mondo reale è considerato insostanziale e ci si accontenta di virtualità senza identità. Proprio nel momento del ritorno al massimo sfruttamento e dell'incarnazione assoluta della massificazione, nella globalizzazione del dominio (anch'esso supposto «impersonale»), il post-moderno propugna soprattutto l'inesistenza dell'identità.

Critica postmoderna e «autonomia del politico»

Nelle sue infinite contraddizioni, la critica postmoderna può essere ben interpretata anche come l'irrazionale che si getta a capofitto contro la politica, se s'intende per politica ciò che dà origine alla modernità. Lo chiarisce bene Colombo: «In filosofia politica la modernità comincia con Niccolò Machiavelli (1469-1527) e Thomas Hobbes (1588-1679), che si differenziano dall'Antichità per le importanti concezioni di uomo e società, fatto che darà luogo, a posteriori, alla "disputa di antichi e moderni", quando l'acquisizione dell'autonomia della sfera politica postulerà la radicale uguaglianza degli uomini e un legame convenzionale, non naturale, organizzerà da allora lo spazio pubblico. Ma i cambiamenti socio-culturali non seguono un'evoluzione lineare, e una prima crisi dello spirito moderno, secondo l'analisi di Leo Strass, si manifesterà con il pensiero di Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Rousseau ha potuto invocare l'Antichità per rivendicare la rivolta della passione, passione che restava presso Hobbes ancora sotto la tutela della ragione. Il suo attacco "contro la modernità nel nome di quello che era al contempo l'Antichità classica e una Modernità più avanzata" sarà reiterato dopo poco più di un secolo da Friedrich Nietzsche (1844-1900), "che inaugura la seconda crisi moderna, quella della nostra epoca"» [53].

È vero che l'autonomia della politica apre convenzionalmente «lo spazio degli eguali». Lo farà però solo virtualmente, dal momento che l'autonomia della politica, con il machiavellico (e poi marxiano) «fine» che «giustifica i mezzi», diviene subito l'elemento «giustificazionista» per definizione che accorda allo spazio politico (e a colui che fa politica, impegnandosi nell'«arte del possibile») la libertà di muoversi indipendentemente da qualsiasi richiamo etico.

La riflessione è quindi ben formulata, però non è completa.

È particolarmente utile per imbastire una giusta critica alla pervasività della French theory che, in campo anarchico, come scrive ancora Colombo, stempera e devia sul versante liberale la critica rivoluzionaria: «Le due tendenze citate, "liberale" e "post-moderna", vanno a mio avviso, nella direzione delle esigenze del neoliberalismo dominante nelle società sviluppate, e determinano non solo delle modifiche importanti nel corpus teorico dell'anarchismo, ma anche delle pratiche che isolano, privatizzano e racchiudono le lotte sociali nel cerchio della ripetizione del gesto di rivolta senza sistemazione della struttura olistica del sociale istituito. In più, soggettivizzando la contestazione, fanno dell'anarchismo una filosofia a uso dei privilegiati» [54].

Colombo traccia le coordinate di un soggettivismo appagato del proprio ghetto autoreferenziale, vissuto astrattamente come «universale naturale». Il resto diviene irrilevante, ininfluente il contatto con il mondo, astratta e impalpabile la sfera dei bisogni materiali immediati che necessitano risposte puntuali. Fatalmente, l'esistenza piegata allo sfruttamento (alla quale non è concesso il tempo per l'esaltazione dell'io) rimane fuori dall'orizzonte di quel nuovo soggettivismo che s'autodefinisce «rivoluzionario». Ma ciò avviene proprio perché, paradossalmente, la «ribellione» viene configurata sul sé, diviene quindi meramente soggettiva, capziosa (se non «capricciosa«), e totalmente estemporanea, privata di qualsiasi richiamo a un progetto fattuale che consideri e implichi la collettività umana. La ricerca di strategie atte a coinvolgere il «mondo» non ha cittadinanza in un cerchio così «primariamente» autoreferenziale.

Siamo d'accordo: per questo il neo-anarchismo diviene mero pretesto per «una filosofia a uso dei privilegiati». Sul piano generale però il ragionamento non funziona se non lo si porta alle estreme conseguenze: a) (come anticipato) occorre uscire dalla sfera della «autonomia» del politico; b) criticare la revanche antilluminista è giusto e necessario, ma non esaustivo, e sarebbe anzi fuorviante un mero ritorno al positivismo; c) non è sufficiente il costante richiamo al volontarismo (malatestiano); d) (ergo) occorre trovare un preciso spazio per l'anarchismo: un'identità che pur non prescindendo dall'etica venga egualmente impegnata nella politica.

Necessità dell'empiriocriticismo

Colombo scrive: «L'anarchismo (...) non è tributario di alcun sistema filosofico, di alcuna

metafisica od ontologia. Errico Malatesta pensava che l'anarchia "è un'aspirazione umana, non fondata su alcun vero o supposto bisogno naturale, e che potrà realizzarsi o non realizzarsi a seconda della volontà umana" [55]. "Per cambiare il mondo sono necessari il desiderio umano e la volontà politica. Non c'è alcun legame necessario fra l'anarchia e una particolare percezione del mondo o una particolare teoria della conoscenza" [56]» [57].

Malatesta imposta intorno a quegli anni un percorso dichiaratamente «autocritico» per emanciparsi dall'impronta positivista. Come scrive Pietro Adamo, Malatesta: «...ammette di esser stato in gioventù "sotto l'influenza dell'allora prevalente filosofia positivista" e di esser caduto, per questo motivo, "nella contraddizione in cui si dibattono tutti i cosiddetti deterministi", accettando in particolare una visione organicistica del corpo sociale e la fede in una "legge sociale" analoga, per sua natura, alle leggi naturali. Sottrattosi poi al nefasto ascendente "dei sociologi organicisti e dei pregiudizi scientificisti", Malatesta giunge a una posizione che, di fatto, è assimilabile non tanto -e non solo- alla posizione idealista, quanto piuttosto alle versioni critiche del valore della scienza a suo tempo proposte da un matematico-scienziato come Jules-Henri Poincaré, e poi riprese e sviluppate nell'ambito del cosiddetto Circolo di Vienna, per non dire delle considerazioni sulla natura fallibile della scienza articolate nel corso degli anni Trenta da Karl Popper in confronto critico, se non in aperto scontro, con gli stessi positivisti logici e con l'impostazione convenzionalistica» [58].

Ma il passo non è ancora completo. Andrà più avanti Berneri: «È il radicamento delle elaborazioni politiche nella sfera dell'epistemologia a costituire uno degli elementi dell'originalità berneriana, con una riflessione che (...) muove direttamente dai problemi posti dalla nuova fisica e dalla nuova filosofia della scienza. (...) Prendere atto dell'impossibilità di giungere a "verità" definite conduce ovviamente alla valorizzazione della tolleranza, della controversia e del dibattito, come vie per evitare le cadute nel dogmatismo e nell'assolutezza dottrinaria e per progredire lungo la strada della conoscenza. Ed è proprio a partire da questa prospettiva che Berneri tenterà di concettualizzare la sua "rivisitazione" dell'anarchismo, caratterizzandolo come la filosofia politica più adeguata a esprimere le ragioni e le suggestioni che emergevano dalla scienza (...)» [59].

Sua convinzione basilare è non avere principii «fiscalmente« inamovibili: «Lo confermo: a me il richiamo ai principii non fa né caldo né freddo, perché so che sotto quel nome vanno delle opinioni. (…) Io ho dei principii e tra questi vi è quello di non mai lasciarmi impressionare dal richiamo ai principi. (…) L'uomo che "parte da principii" adotta il ragionamento deduttivo, il più infecondo e il più pericoloso. L'uomo che parte dall'esame dei fatti per giungere alla formulazione di principii adotta il ragionamento induttivo: che è l'unico veramente razionale» [60]. Berneri contrasta con vigore: «(…) la gretta e pigra mentalità di molti compagni che trovano più comodo ruminare il verbo dei maestri che affrontare i problemi vasti e complessi della questione sociale quale si presenta oggi» [61].

L'anarchismo necessita di una concezione etica del pensiero. La coerenza con la propria coscienza è un tutt'uno con il dovere di sperimentare in pratica la giustezza e l'applicabilità dei

---

55. Segnala Colombo: Commento all'articolo *Scienza e anarchia*, in *Pensiero e Volontà*, 1 luglio1925. *Scritti*, Edizioni il Risveglio, Ginevra, 1936, volume III, p. 176.
56. Segnala Colombo: «E. Colombo, *L'anarchisme et la filosophie. À propos du Petit lexique philosophique de l'anarchisme de Daniel Colson*, in *Réfractions*, n. 8/2002, p. 130. Credo che Colson commetta un errore assimilando la volontà malatestiana alla "volontà di potenza" di Nietzsche, due concetti molto diversi», si veda l'articolo di Colson in *Réfractions*, n. 20/2008.
57. E. Colombo, *L'anarchismo e la disputa sulla postmodernità*, cit.
58. Pietro Adamo, *Per una fondazione epistemologica dell'anarchismo: Camillo Berneri e l'empiriocriticismo*, in *Camillo Berneri singolare/plurale. Atti della giornata di studi. Reggio Emilia, 28 maggio 2005*, Biblioteca Panizzi, Archivio Famiglia Berneri-Aurelio Chessa, Reggio Emilia, 2007, p. 106.
59. Ibid., pp. 112-113.
60. C. Berneri, *I principii*, in *L'Adunata dei Refrattari*, New York, 13 giugno1936. Oggi in S. d'Errico, *Anarchismo e politica*, cit.
61. C. Berneri, *Anarchismo e federalismo – Il pensiero di Camillo Berneri*, cit.
62. C. Berneri, Lettera a G. Pierotti, Camerino 8 giugno1925. Archivio centrale dello Stato, Divisione polizia politica. Citata da Carlo De Maria, *Camillo Berneri tra anarchismo e liberalismo*, Franco Angeli Editore, Milano, 2004, p. 121.
63. C. Berneri, *L'ateismo di propaganda*, in *L'Adunata dei Refrattari*, New York, 1.2.1936. Oggi in S. d'Errico, *Anarchismo e politica*, cit.
64. C. Berneri, *Irrazionalismo e anarchismo*, cit.
65. *Ibid.*
66. E. Colombo, *L'anarchismo e la disputa sulla postmodernità*, cit.

postulati di principio: «Per me è un problema morale ogni attività intellettuale» [62]. Conta l'attitudine all'onestà intellettuale (oltre che all'indipendenza e alla libertà): «Non è dunque la cosa che si pensa che costituisce la libertà, ma il modo con il quale la si pensa» [63]. Ovvero, occorre evitare ogni confusione fra giudizi di fatto e giudizi di valore.
Tutti gli integralismi sono un pericolo, e anche le «religioni» della ratio e della scienza lo sono. Perciò Berneri si scopre «irrazionalista» e afferma: «Essere irrazionalista (…) non vuol dire essere un sostenitore dell'irrazionale bensì essere un diffidente nei riguardi delle verità di ragione» [64]. La valenza politica del saggio, già dal titolo, non lascia alcun dubbio, *Irrazionalismo e anarchismo*: «Il razionalismo conduce all'utopismo autoritario, al giacobinismo, alla mistica industrialista. Chi parla di verità proprie e di pregiudizi altrui è incline a sopprimere con la forza le "ragioni" divergenti. (…) La pretesa di possedere la verità conduce a tutti gli eccessi autoritari. (…) La Città del sole dei filantropi autoritari è una specie di enorme gabbia dorata nella quale questi maniaci vorrebbero far entrare l'intera umanità» [65]. Viene posta in discussione qualsiasi presunzione dottrinaria basata *sic et simpliciter* sul raziocinio positivista, sullo scientismo manicheo e materialista che s'era fatto ideologia e aveva arruolato anche gli anarchici, per analoghi e altri versi già vittime di un altrettanto pericoloso «semplicismo».
Non è quindi vero che non ci sia «alcun legame necessario fra l'anarchia e una particolare percezione del mondo o una particolare teoria della conoscenza» [66]. L'anarchismo non può fare a meno di un'epistemologia empiriocriticista.

Etica e senso di responsabilità

Analogamente, se *in primis* la politica deve venire subordinata all'etica, è un richiamo etico pur quello relativo alla responsabilità che chi fa politica deve prendere immancabilmente su di sé. Una responsabilità rispetto alle conseguenze del suo agire sugli altri e sul mondo e non solo rispetto alla propria coscienza. Ergo, il parametro etico di riferimento dovrà essere collettivo. Non sono quindi sufficienti soltanto il coraggio o la determinazione del singolo, ma occorre un soggetto organizzativo plurale, un sistema complesso che tenga conto delle relazioni e soprattutto della prospettiva generale. Perciò, se l'anarchismo è uno strumento di emancipazione, per dimostrare di essere valido non può arroccarsi nei suoi valori in una sorta di autocompiacimento nullista e narcisista. Tutt'altro: non solo deve dimostrare di aver ragione in modo concreto *hic et nunc*, ma essere anche capace di lavorare per creare le condizioni di una vittoria nello scontro sociale. Riassumendo: la politica è l'arte del possibile e se

per un libertario il fine non giustifica i mezzi, ciononostante egli ha il dovere di sapersi destreggiare in politica: «Essere col popolo è facile se si tratta di gridare: Viva! Abbasso! Avanti! Viva la rivoluzione!, o se si tratta semplicemente di battersi. Ma arriva il momento in cui tutti domandano: Cosa facciamo? Bisogna avere una risposta. Non per far da capi, ma perché la folla non se li crei» [67].
Il volontarismo malatestiano, se da una parte rappresenta una (più che) parziale accettazione della politica (il che spiega come il movimento libertario italiano sia rimasto un fenomeno capace di interessare masse rilevanti solo fino alla scomparsa del «grande vecchio»), dall'altra non è sufficiente a contrastare la «autonomia del politico», né a delineare una «scuola politica libertaria» capace di affermarsi tramite la preminenza dell'etica.
Che l'anarchismo classico (e malatestiano), in quanto movimento, avesse una finalità politica, lo afferma anche Colombo, che scrive: «Una volta costituitasi come movimento, l'identità dell'anarchismo si afferma con gli strumenti concettuali elaborati in seno all'Internazionale e si definisce così un nocciolo coerente di idee e di proposte a partire dal quale ogni anarchico si riconosce come tale: la libertà fondata sull'eguaglianza [e l'eguaglianza fondata sulla libertà], il rifiuto dell'obbedienza e del comando, l'abolizione dello stato e della proprietà privata [anche se l'alternativa fra collettivismo e comunismo, dentro l'anarchismo è solo questione "di parte" e in assoluto non dirimente], l'antiparlamentarismo [ma l'astensionismo è stato criticato da Berneri, quale "dogma" partorito da un giudizio di fatto (di livello tattico, e quindi eminentemente politico) assurto impropriamente al rango strategico di giudizio di valore], l'azione diretta, la non collaborazione di classe. E, poiché la "questione sociale" è al centro di tutti

i sistemi gerarchici, il cambiamento rivoluzionario della società diviene la finalità esplicita e politica dell'anarchismo». Ma quando si parla di «finalità» politica, occorre essere coscienti del fatto che se questa non è immediatamente conseguibile non ci si può esimere dall'aprirle la strada con un progetto, la qual cosa non solo implica necessariamente una strategia, bensì anche una tattica. La politica non può essere accettata solo come volontarismo: o ci si fa carico delle implicazioni della storia o le si rigetta. La «levatrice» volontarista agisce per incidere nella storia: assume quindi un parametro politico e non può contestualmente negarlo.
Ora che abbiamo visto i punti a) e b), andiamo a

67. C. Berneri, *In margine alla Piattaforma*, da *Lotta umana*, nella serie *Discussioni anarchiche*, 3 dicembre 1927. Oggi in S. d'Errico, *Anarchismo e politica*, cit.
68. Giampietro Berti, *Il «revisionismo» di Berneri nella storia dell'anarchismo italiano*, in *Camillo Berneri singolare/plurale. Atti della giornata di studi. Reggio Emilia, 28 maggio 2005*, Biblioteca Panizzi, Archivio Famiglia Berneri-Aurelio Chessa, Reggio Emilia 2007, p. 22. Berti riporta una frase tratta da C. Berneri, *Della tolleranza*, da *Fede!*, Roma, 20 aprile 1924. Oggi in S. d'Errico, *Anarchismo e politica*, cit.
69. E. Colombo, *L'anarchismo e la disputa sulla postmodernità*, cit.
70. C. De Maria, *Camillo Berneri tra anarchismo e liberalismo*, cit.
71. Segnala De Maria: «Il "mondo dell'associazione involontaria" ricorda, decisamente, la "radice" di cui scrisse Simone Weil (nel 1942-43): la "partecipazione naturale"-"cioè imposta automaticamente dal luogo, dalla nascita, dalla professione, dall'ambiente"- alla vita di una collettività (cfr. S. Weil, *La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, SE, Milano 1990, p. 49)».
72. Segnala De Maria: «Cfr. Alain Finkielkraut, *L'humanité perdue*, Seuil, Paris 1998 (prima edizione 1996), pp. 80-81. Dedica attenzione a questo testo Mariuccia Salvati, *Il Novecento. Interpretazioni e bilanci*, Laterza, Roma-Bari 2001 (cfr. p. 101). Una precisa definizione di *volontarismo politico* la ricaviamo dalle pagine sul Novecento di François Furet: la tendenza a immaginare il sociale come un puro prodotto della volontà politica (cfr. F. Furet, *op. cit.*, pp. 93, 187)».

c) e d), che tratteremo congiuntamente. Indipendentemente dall'accezione malatestiana, vediamo quali sono i rischi collegati in generale al volontarismo.

Il mito dell'uomo (e del gruppo) d'azione

Il «culto» dell'azione e «dello sforzo volontaristico» soffrono di un'indubbia collateralità e non sfuggono a connotazioni mitologiche -avventuriste e «titaniche»- e al tempo stesso a controindicazioni autoritarie. Il volontarismo diviene iper-politicista, laddove legittima la liceità, quasi assoluta, dell'azione d'avanguardia. Questa rischia di assurgere a «valore in sé», perché, paradossalmente, tenendo in poco conto la politica, finisce con il disinteressarsi delle reazioni del corpo sociale. Si tratta di uno «sganciamento» solo formale (ed elitario) dalla politica, autodichiarato e autoreferenziale. Come abbiamo visto nel caso del «neo» e del «post» anarchismo, l'«antipoliticismo» sfocia spesso nell'altra faccia del (bifronte) giacobinismo: specularmente al «partito guida» con il progetto di creare le condizioni per il colpo di Stato «rivoluzionario» e il potere assoluto (comune ai totalitarismi), esiste anche il caso dell'azione di individui o gruppi d'individui che vorrebbero cambiare il presente indipendentemente dallo stato delle cose e senza alcun interesse ai risultati e al livello di comprensione degli altri, diventando così degli «alieni». Un novello corpo separato, in realtà abbastanza simile a quel «partito di quadri» che è apparentemente (e individualisticamente) aborrito. Questa è la «volgarizzazione« del volontarismo. Ma il volontarismo propriamente detto, che altro è in campo anarchico, se non la teorizzazione della «minoranza agente»?

Tale contraddizione di fondo -Berneri l'aveva ben capito- si risolve solo con la politica, che in questo caso è regolatrice «democratica», perché costringe a operare una «caratura» degli interventi necessariamente in linea con le capacità di comprensione della società. Vettore pratico che non solo riporta alla realtà, ma letteralmente brucia l'idealismo dei «direttorii» e la loro smania di affermazione «azionista» e «deterministico-progettista». Berneri allora ritiene si debba dare più spazio al lavoro con la gente, curarsi di cosa pensi, fornire soluzioni, avanzare anche lentamente, per progredire. La strada è sicuramente meno immediata e quindi apparentemente più dura, perché richiama ai propri limiti (realmente umani), ma più sicura. Soprattutto fornisce più garanzie per un domani migliore: ciò che s'è costruito in tal guisa resterà e se si tratta dell'affermazione di un meccanismo autogestionario, la società avrà maggiori possibilità di imparare ad amministrarsi davvero senza élite.

Contrattualismo e volontarismo

Abbiamo parlato della necessità di regole e valori incarnati nel pensiero berneriano. Come dice Giampietro Berti, per Berneri: «All'idea di un assetto ideale sotteso da una tensione utopica, è preferibile pensare l'anarchia in termini "liberali", cioè non come: "la società dell'armonia assoluta, ma solo come la società della tolleranza"» [68].

Il progetto che si basa sull'indeterminata «volontà», anche se non scritto (o forse a maggior ragione per questo), diviene in tal caso legittimazione del controllo, e il tutto (paradossalmente) si aggrava se alla base viene posta una totale fiducia nella spontaneità delle «masse». La cosa non cambia qualora vi si sostituisca la fede nella capacità, presupposta come «innata» (conculcata sino alla rivoluzione, ma pronta a «riemergere»), di esprimere rispetto reciproco e civile coesistenza da parte degli «individui». Qualora invece si prospetti una rivolta delle istituzioni contro lo Stato, mirante a sopprimere l'identità del dominio, ma non a sovradeterminare il corpo sociale, la situazione è molto diversa. Cambiano sia il concetto di «rivolta», sia quelli relativi a «massa» e individuo. D'altra parte, non sono semplicemente «le teorie del contratto che mettono nelle mani dell'uomo l'istituzione della politica» [69].

Carlo De Maria [70] conduce riflessioni interessanti in proposito: «(...) notiamo come l'importanza del gruppo familiare -vale a dire dell'ammaestramento dei genitori, della fedeltà a certe persone, della ricchezza di una tradizione ereditata, della continuità tra le generazioni- fosse parte in Berneri della centralità del "mondo dell'associazione involontaria" (...). Potremmo dire che esse costituiscono il dato sul quale si fonda (si radica) l'individuo, divenendo persona (con i suoi legami sociali, culturali ed economici) [71]. (...) La sensibilità per le modalità della finitudine richiama (e sostanzia) l'opposizione ai regimi totalitari e al volontarismo politico – inteso come onnipotenza verso il dato – che li caratterizza [72]. (...) Diviene, allora, possibile individuare con estrema chiarezza i temi della critica sociale di Berneri. Al totalitarismo, egli oppose, da una parte le associazioni involontarie e, dall'altra, l'autonomismo e il federalismo (...). La riflessione di Berneri ebbe al suo centro l'individuo immerso (come produttore e cittadino) nella società e nei suoi corpi intermedi, territoriali e non territoriali (famiglia, Comune, sindacato

ecc.). Individuo radicato [73] in antagonismo con la società, piuttosto che individuo assoluto –"eroe liberale" (e anarchico)- "preso" e contrapposto allo Stato. La riflessione sull'individuo radicato in società conduce a una dimensione giuridica (di «diritti e responsabilità»). "Ubi societas, ibi ius", scrisse Berneri [74], avendo in mente "la società, con tutte le sue istituzioni: familiari, economiche, religiose, politiche, ecc." [75] e "intendendo le leggi come le norme morali e civili che sono più universalmente accettate come base di un'ordinata convivenza, e come quelle necessarie costrizioni della libertà individuale che sono la condizione necessaria della sicurezza e libertà individuali e collettive" [76]. (...) Proprio la coscienza dell'importanza del diritto si configura come antidoto alla presa esercitata dalle ideologie [77]. (...) "L'errore contrattualista -aveva scritto Berneri- consiste nel confondere l'associazione con la società. Il contratto sociale non fu la base di alcuna società, di alcuno Stato; né lo può essere. Il contratto sociale è lo stabilirsi di una forma politica basata sulla libera volontà dei consociati. È la società che si uniforma nel volere, la società che da natura e storia si fa filosofia. È società utopica che si fa associazione ideale" [78]. (...) La società, secondo le parole di Berneri, è "una cosa che si trova". Essa comprende un insieme di unioni involontarie: "la società sono i genitori, il paese di nascita"... In questo, "non si può cambiare" [79]. (E le unioni involontarie, è bene ripeterlo, richiamano un sistema di valori comuni)» [80].

Berneri si sforza di portare la politica a «influire sulla fatalità». Meglio: inaugura la strada per un tentativo di risocializzazione della società -dalla quale non è dato prescindere- atto a far «scorrere» la «fatalità», sapendo che non può sovradeterminarla volontaristicamente. E tali, probabilmente, sono anche le basi del suo «irrazionalismo«. Ma tutto questo non è, come qualcuno taccitamente immagina (l'ortodossia libertaria), o apertamente tenta di dimostrare (qualche liberalsocialista), un allontanamento di Berneri dall'anarchismo, bensì una precisazione dello stesso: una «teoria politica» per il movimento autogestionario. Teoria politica con preminenza etica, ma pur sempre teoria politica. Sono le apparenti contraddizioni di Berneri: non crede nel volontarismo, eppure è un uomo d'azione; vuole costruire un progetto, ma pretende che «l'anarchia» (il progetto stesso) sia nelle cose: nella società più che nell'associazione.

Per Berneri l'anarchismo è realtà politica (ché l'«utopia perfetta» e totalizzante è giudicata non solo irraggiungibile, ma anche pericolosa), e si costruisce nella storia e con la storia.

Da Malatesta la partita con la politica viene affrontata in modo molto diverso (o non viene giocata affatto, dandola per «persa» sin dall'inizio): se ne tiene conto solo se non se ne può «fare a meno». Da qui anche il relativo interesse (se non meramente contingente e «strumentale») per le alleanze. Lo stesso dicasi per l'anarcosindacalismo (giudicato «spurio»), per l'associazionismo autonomo, per l'ambito normativo, per le battaglie d'opinione e, in ultima analisi, anche per un progetto definito di federalismo sociale. Un'attenzione diminuita quindi, non tanto per il federalismo in sé, quanto per l'accettazione dello stesso quale strumento, quale canale di connessione atto alla crescita graduale dell'anarchismo «possibile«.

In Malatesta, il federalismo è prima di tutto un fine. È vero che viene da lui visto anche come un metodo organizzativo: è intrinseco però all'organizzazione specifica, polo intorno al quale ruota tutta l'azione degli anarchici. Per Berneri è uno strumento che ha sia valenza strategica sia tattica, un mezzo da utilizzarsi per estendere il protagonismo dei soggetti sociali che hanno cittadinanza al di fuori del movimento specifico, per

---

73. Segnala De Maria: «Usiamo questa formula poiché Berneri non usò il termine "persona"».
74. Segnala De Maria: «C. Berneri, *Sul comunalismo*, manoscritto acefalo, in Afb, cit., c. 5».
75. Segnala De Maria: "C. Berneri, *La concezione anarchica dello Stato*, cc. 2 + cc. 4 con numerazione separata, in Afb, cit., cc. 2".
76. C. Berneri, *La concezione anarchica dello Stato*, cit. Citato in questo caso da De Maria. Oggi in S. d'Errico, *Anarchismo e politica*, cit.
77. Segnala De Maria: «Cfr. Mariuccia Salvati, *Hannah Arendt e la storia del Novecento*, in Marcello Flores (a cura di), *Nazismo, fascismo, comunismo. Totalitarismi a confronto*, Mondadori, Milano, 1998, pp. 219-257 (p. 249); M. Salvati, *Lelio Basso protagonista e interprete della Costituzione*, cit., p. 33».
78. Segnala De Maria: «C. Berneri, *La concezione anarchica dello Stato* (...)».
79. Segnala De Maria: «Nell'intento di delineare una netta contrapposizione tra società e associazione, Berneri scrisse: "La società è per propria natura giuridica. L'associazione è essenzialmente contrattuale. (...) L'associazione è l'amante, la moglie, il partito: una cosa che si sceglie. La società sono i genitori, il paese di nascita: una cosa che si trova, che non si può cambiare» (ivi, c. 4 di cc. 4)". Il riferimento è sempre a *La concezione anarchica dello Stato*, cit.
80. C. De Maria, *Camillo Berneri tra anarchismo e liberalismo*, cit.
81. C. Berneri, *Il Carlyle*. Oggi in *Interpretazione di contemporanei*, RL, Pistoia, 1972.

sollevare, da subito, le contraddizioni fra società civile e Stato, per far crescere la prima a detrimento del secondo. Poi è naturalmente un punto d'arrivo, ma il raggiungimento della tappa finale dipende dal percorso.
Questa è l'applicazione berneriana del gradualismo malatestiano, in uno sforzo programmatico, se possibile, molto più compiuto, che cerca ovunque adesioni e conferme quotidiane, che al tempo stesso è utilizzato per mettere in pratica e verificare costantemente un progetto politico preciso e riconoscibile, organizzato per fasi successive.
Il compito dichiarato della struttura specifica è quello di elaborare una prassi evolutiva (ed esserne garante), rivoluzionaria e non riformista, ma di lungo periodo. Non necessariamente da subito funzionale alla rottura rivoluzionaria, che semini invece il germe del divenire per essere modificazione qui e ora, non solo per preparare lo scontro decisivo: una modificazione dell'oggi che è già parte dello scontro decisivo di domani, senza la necessità impellente di essere immediatamente strumentale allo stesso.
L'impegno volontaristico, eliminata ogni tentazione autoreferenziale, viene trasferito soprattutto nella militanza, sia nel profondo rispetto degli uomini d'azione (per i quali il riconoscimento di una valenza trainante non viene certo meno in Berneri), sia nella capacità di garantire un'autodisciplina capace di assicurare la costruttività dell'azione e l'elaborazione costante di una linea d'intervento, nella quale anche le battaglie d'opinione hanno una grande rilevanza.

Il «romanticismo» di ritorno

Il neo-anarchismo (nuova «avanguardia»?), pare raccogliere soprattutto la volgarizzazione del volontarismo, ripudiandone però la forte carica identitaria (trasferita in un impianto fondamentalmente soggettivista). Non ama il «passato», ma accarezza comunque la tentazione di qualche mito «neo-romantico», filtrato dalla modernità.
Il romanticismo ben si sposa con pretese elitarie. Di contro, il neo-anarchismo è rannicchiato ormai negli interstizi lasciati per definizione ai «fuori-linea» post-moderni, che pur non accontentandosi dei sub-valori (e dell'ipocrisia) tutelati dal potere dominante, ritengono ormai definitivamente compromessa la prospettiva tradizionale delle lotte per il cambiamento (che sia «estemporaneo» o radicale) senza però indicare strategie alternative. Essi sono anzi convinti del superamento di qualsiasi logica che implichi la ricerca di una visione strategica e si ritraggono dalla politica. Si «riforma» così la cultura criptica e ripetitiva dell'estremismo gôshîste.
In altri tempi, Berneri ha lavorato alla demolizione di quel romanticismo radicale che ha nuociuto al socialismo e soprattutto all'anarchismo (permeandolo di dottrinarismo «aulico», nonché di individualismo autoreferenziale e –paradossalmente- storicista): «(…) Il romantico ama i tempi remoti perché può metterli in cornice. Il nuovo gli sfugge e gli fa paura. Così il romantico ama gli eroi, perché può idealizzarli a suo piacimento. Il romanticismo è la statuaria della letteratura, della storiografia e della filosofia della storia. Il romanticismo confonde facilmente la grandezza con la fama, l'eroismo con il successo. È storicista. (…) L'età degli "eroi" è quella della fantasia: cioè quella dei popoli primitivi. L'età dell'uomo nel quale l'ammirazione delle "grandi figure" predomina, è quella della fanciullezza. Il Cattaneo osserva, nella sua *Psicologia*: "(…) tutti quelli in cui prevale l'immaginazione tendono a ridurre il genere a una data forma individuale; tendono a trasformare le questioni generali in questioni particolari e personali"» [81]. Il problema del soggettivismo non nasce con il neo-anarchismo.

●

UNA **STORIA RIBELLE** IN **ARGENTINA**

intervista ad ***Alberto Prunetti*** *di* ***Andrea Staid***

Patagonia rebelde *è un libro perseguitato. Negli anni Settanta in Argentina l'opera è stata censurata, le copie sequestrate e bruciate. Quella pagina di storia ribelle è stata poi ripresa con successo dal regista Hector Olivera: il film è stato premiato con l'Orso d'argento a Berlino nel 1974. Una storia poi offuscata dalle «patagonie» estetizzanti di Bruce Chatwin, mentre i protagonisti delle vicende narrate da Osvaldo Bayer sono peones, gauchos dalla pelle tagliata dal vento, bandoleros e sindacalisti anarchici. Ribelli dimenticati, ma protagonisti di un lungo sciopero insurrezionale che nel 1921 li vide occupare le fattorie dei latifondisti con un'armata stracciona capace, però, di tenere in scacco per mesi polizia ed esercito. Tra loro un bandolero italiano conosciuto come El Toscano. Storie drammatiche di ribellione e ideali internazionalisti che Bayer racconta con passione, quasi in presa diretta. Qui un'intervista ad Alberto Prunetti, curatore e traduttore dell'edizione italiana pubblicata da Elèuthera. Prunetti è autore di* Potassa *(2004) e* Il fioraio di Perón *(2010)*

Come hai cominciato a occuparti di libri in senso libertario?
Come tutti, cioè come lettore. Avevo però un rapporto spurio con i libri, poco rispettoso dei margini. Li consideravo, e lo faccio ancora, dei quaderni di appunti su cui annotare le mie osservazioni a fianco delle parole di chi li aveva scritti, nel tempo che passa tra una stazione di treni e un'altra. Letto un libro, sentivo il bisogno di condividere le mie letture, di passare il libro ad altri, piuttosto che ficcarlo in una libreria.

È l'idea della condivisione che ti ha portato a impegnarti nella distribuzione?
Il passo successivo è stato quello di dedicarmi al book-trafficking: da lettore a diffusore di libri in autogestione, come animatore, assieme ad alcuni amici, di una piccola distribuzione libertaria che prendeva i libri in conto vendita (cinque copie con lo sconto del 40 per cento) e piazzarli facendo banchetti in università, centri sociali, situazioni di movimento nei circuiti antagonisti. Un'esperienza che risale ormai a qualche anno fa e adesso chiusa: a volte si facevano banchetti durante i concerti hardcore, altre volte nelle occupazioni universitarie. Spesso un banchetto finiva a male parole con un vigile urbano che ti accusava di occupazione abusiva di suolo pubblico. Il bello era l'estemporaneità delle situazioni, il contatto diretto tra piccoli editori militanti e accaniti-lettori-con-la-cresta-e-il-cane. Non ci guadagnavamo una lira, eravamo sempre con la panda piena di scatoloni e ogni volta che c'era un posto di blocco bisognava fare una lezione di esegesi prima di rimettere in moto. Aspettavamo frementi l'uscita di un nuovo titolo e ci sbattevamo per far circolare le copie di edizioni che non venivano date alle stampe in più di 500 esemplari.

Contro lo sciopero. Il governo argentino mandò anche l'esercito per reprimere nel sangue la rivolta in Patagonia: millecinquecento operai rurali fucilati

E il passaggio alla traduzione?
Poi ho iniziato a maneggiare libri entrando dentro al testo, avvicinandomi al meccanismo della produzione nei panni di traduttore free-lance. Qui il passo è stato quello di cominciare a far circolare gli autori stranieri che mi interessavano per proporli ai lettori che non potevano leggerli in lingua straniera. Ho iniziato a vivere molto all'estero (Inghilterra, Francia, Argentina) e frequentavo i bookshop festival, sia quelli mainstream sia quelli di movimento, cercando titoli, spulciando cataloghi. Trovavo titoli inediti in italiano, rompevo le scatole agli editori italiani e poi mi mettevo a tradurre. Ho anche lavorato su commissione e a volte c'è scappata la traduzione di qualche titolo interessante, ma le cose migliori sono state quelle in cui io mi sono dato da fare per guadagnarmi la fiducia di un autore straniero, per poi dopo trovare un editore italiano interessato e alla fine realizzare la traduzione. È stato un modo per far circolare autori libertari in Italia e anche per far uscire il traduttore dall'invisibilità. Il traduttore non deve essere un ribaltatore a cottimo che cede i suoi diritti per quattro spiccioli a pagina (così fan tutti...) ma dovrebbe essere il protagonista di quell'opera di interpretazione e di produzione editoriale che è la traduzione.

Quindi ti proponevi di far uscire la figura del traduttore dall'invisibilità...
Cresciuto col mito bianciardiano del traduttore-ribaltatore, schiavo del «lavoro culturale», mi sono reso conto ben presto di quanto la figura di chi lavora fuori dalle redazioni per un tot a cartella fosse deprimente sia dal punto di vista economico sia da quello intellettuale. Basti pensare, su quest'ultimo punto, a quanti ricordano il nome del traduttore dei libri che hanno letto. D'accordo, sta bene rimettere

in discussione la centralità dell'autore, ma il traduttore è l'eterno assente in un volume pubblicato e sarebbe il caso di riportarlo dalla periferia al centro del testo. Almeno solo per un istante, per poi assaporare il piacere di naufragare nel mare delle storie. Un'ipotesi che ho cercato di praticare è quella appunto del traduttore che si fa agente editoriale: cerca un testo, lo promuove verso l'editore, poi realizza la traduzione e intanto si mette a lavorare su: introduzione, note, quarte, risvolti... Così il traduttore diventa un mediatore tra autore e lettore, cosa che ho provato a fare con *Patagonia rebelde* di Osvaldo Bayer.

Infatti nel corso della traduzione di* Patagonia rebelde *è successo qualcosa, perché hai cominciato a raccontare un'altra storia.

Mentre traducevo *Patagonia rebelde* ho cominciato a interessarmi sempre di più alla biografia dell'autore. Bayer era uno dei miei autori preferiti da quando incontrai una copia di un suo libro, *Severino Di Giovanni*, nell'archivio di Aurelio Chessa, il vecchio editore e archivista anarchico che l'aveva dato alle stampe. Fatto sta che i libri si incrociano un po' come le persone: coltivavo l'interesse per Severino Di Giovanni, poi scoprii che un tipo della banda di espropriatori che faceva colpi con Di Giovanni a Buenos Aires era venuto a morire proprio a Follonica, il posto in cui ero nato io. Entrai in contatto con persone che avevano conosciuto il vecchio espropriatore, tale Umberto Lanciotti, e a lui dedicai alcune pagine del mio primo «oggetto narrativo» pubblicato, *Potassa* (Stampa Alternativa, 2004). Un giorno, presentando il libro in un centro sociale del nordest, il Buenaventura, incrociai la figlia di Osvaldo Bayer che era venuta a vivere in Italia, seguendo negli anni Settanta l'esilio europeo del padre. Lei mi confermò che il vecchio era in forma e irrefrenabile, ancora. Colpo di *buena sorte*: la mia ragazza ottiene una borsa di studio per insegnare italiano a Buenos Aires e io parto con lei. Dopo una settimana sono a casa di Osvaldo. Lui mi regala una copia di *Patagonia rebelde*. La leggo e decido che devono leggerla anche i miei amici che non conoscono lo spagnolo. Comincio a cercare un editore, che trovo in Elèuthera. Non è finita qui. Mi innamoro dell'Argentina e scovo nei cassetti di famiglia le carte, le lettere del fratello di mia zia, che a Buenos Aires, da contadino semianalfabeta, era diventato il fioraio ufficiale della casa Rosada. Così, mentre traduco *Patagonia rebelde*, inizio a scrivere per conto mio su alcuni filoni di ricerca: la biografia del mio prozio, quella di Bayer, e poi l'intreccio tra violenza e potere nel Novecento argentino, fino al ribollire metropolitano della Baires del dopocrisi del 2001. Tutti questi filoni hanno cagliato assieme e il risultato è *Il fioraio di Perón*, appena pubblicato da Stampa Alternativa.

Sindacato libertario. Una manifestazione della Federación obrera regional argentina, la più combattiva organizzazione sindacale di ispirazione anarchica nell'America del Sud

Quando hai cominciato a scrivere?

Se penso alle fanzine, direi da sempre, in senso giornalistico. L'idea di scrivere su una dimensione narrativa, anche se ancorata alla realtà, anzi, alla biografia, mi è scoppiata tra le mani per caso. Lavoravo, ormai dieci anni fa, facendo uno dei tanti lavoracci postlaurea, di quelli che fanno l'eccellenza del sistema universitario italiano: un bel master in pizzeria, nove ore al giorno su due turni a impastare, condire e infilare pizze in un forno a legna. Stanco dell'abbrutimento nel mondo della ristorazione, mi decisi a scrivere una sorta di pamphlet di denuncia sullo sfruttamento del proletariato nei ristoranti italioti, che intitolai *Teglie di rabbia*. Lo feci leggere a un amico, pensando di scatenare la sua indignazione. Invece il tipo scoppiò a ridere come un pazzo. Avevo scritto un racconto ironico, senza rendermene conto. Ne stampammo una montagna di fotocopie e lo facemmo circolare a mano. Poi dopo qualche tempo finì su *Carmilla*, la rivista diretta

da Valerio Evangelisti, e da lì cominciai la mia collaborazione con questa web-zine che considero uno dei luoghi più interessanti per la cultura d'opposizione in Italia.

A cosa ti stai dedicando ultimamente?

Ho scritto da poco *Amianto*, un saggetto in cui racconto come mio padre è morto lavorando in fabbrica esposto a quel materiale nocivo. Questo potrebbe essere pubblicato come e-book liberamente scaricabile (come del resto sono scaricabili *Potassa* e presto anche *Il fioraio di Perón*). Adesso sto cominciando a scrivere su un protagonista di una lotta anticoloniale in India. Non so che cosa ne uscirà.

***Cosa ti aspetti da chi legge un libro come* Patagonia rebelde *o* Il fioraio di Perón?**

I libri sono di chi li legge. Mi aspetto che la gente mi rubi delle idee. Che le «mie» storie e le «mie» idee vengano digerite da altri che possano fare meglio di me. Perché in realtà idee e storie non sono di nessuno e sono di tutti. È questo che permette alle storie di continuare a essere vive: che la gente le rumini e le passi ad altri. Chi ha un'immagine della memoria come archivio e come proprietà, ci vedrà un furto. Chi ci vede la condivisione, la riattivazione tra scrittura e lettura, ne farà un saccheggio che produrrà altre storie, altri testi: libri, canzoni, qualsiasi cosa, purché la contaminazione narrativa si estenda viralmente verso altri soggetti. I libri non sono fatti per finire nelle biblioteche, ma devono tradursi nella realtà: devono ispirare trasformazioni del reale, devono alimentare la voglia di un cambiamento libertario del presente.

E la storia dei gauchos della Patagonia quanto può servire per interpretare il presente?

Anche la storia deve essere tolta dall'altare dello specialismo accademico o militante per essere reinvestita nella conflittualità del presente. Per questo credo che occuparsi di lotte di gauchos sia importante per chi oggi in Europa fa un lavoro precario in un call-centre o in un bar. La scrittura non deve solo raccontare episodi lontani o vicini, ma anche trasformare la realtà. La realtà di chi legge. La realtà italiana, a cominciare da quella editoriale è, come ogni altra, contraddittoria. Nonostante un panorama editoriale fortemente corazzato, con cordate di editori e distributori che occupano gli scaffali delle librerie con libri che parlano di niente, sedativi e pallosi, vedo un formicolio di piccoli-medi editori, e una nebulosa di autori che cercano di raccontare un'altra immagine dell'Italia, un'immagine alternativa a quella delle narrazioni omogeneizzanti. Ritornando a *Patagonia rebelde*: mi trovo tra le mani un libro che è un esempio di *no-ficción*, un mix tra il giornalismo investigativo e la ricerca storica dei movimenti subalterni. Un libro che è stato bruciato nelle pubbliche piazze. Un libro scritto da un esule. Un libro che parla d'anarchismo ed è diventato in Argentina un best-seller e ha anche vinto, nella trasposizione cinematografica, un Orso d'argento a Berlino. Credo che ci siano tutti gli elementi per chiedermi qual è il rapporto tra scrittura e potere, quanto la scrittura possa essere pericolosa per il potere. Ma la fortuna del libro è anche una risposta a certo settarismo militante che vorrebbe che i capolavori anarchici siano letti solo da poche manciate di serissimi combattenti dell'Ideale.

Perché parlare di Patagonia e di Argentina oggi?

Se penso che molti italiani vanno in Patagonia per turismo, con solo il libro di Chatwin nello zaino, con l'immagine della Patagonia gringa, quella dei proprietari terrieri di origine anglosassone... e non vedono che ci sono ancora i latifondisti e l'oligarchia, e non sanno che Benetton è proprietario di un milione di ettari di terra, e che in quella terra le fonti di accesso all'acqua sono recintate per evitare che gli indigeni mapuche riescano a dare da bere ai propri figli e ai propri animali... che è stato fatto un museo dedicato alla memoria dei nativi estinti senza raccontare che li hanno ammazzati in un genocidio... e che chi oggi occupa le terre degli indigeni o siede negli scranni del potere in Patagonia ha gli stessi cognomi dei genocidi... che Ushuaia non è solo un posto per sciare ma era la Siberia australe... ecco allora mi viene da sperare che qualcuno vada da quelle parti con *Patagonia rebelde* e che quella *rebeldia* accenda un bel fuoco, inneschi un meccanismo di trasformazione della realtà, per mettere fine a uno stato di cose scandaloso... Se penso alla cosiddetta crisi economica, al rischio del default, a quello che sta succedendo in Grecia... a me viene in mente la crisi argentina e la tremenda risposta popolare che c'è stata là nel 2001 e nel 2002... credo che ci sia un gran bisogno oggi più che mai di *rebeldia* e meno di esotismo... l'Argentina è vicina e può darci lezioni, non solo di tango, ma anche di ribellione popolare.

●

EDUCARE

È questo il cuore dell'educazione libertaria. Un concetto che, ovviamente, è stato il filo conduttore del secondo convegno nazionale della Rete per l'educazione libertaria. Ecco i tratti salienti di quell'incontro a Verona nella sede del Kiskanu-Officine del crescere. Li racconta Giulio Spiazzi, giornalista free-lance specializzato in politica estera e questioni sociali

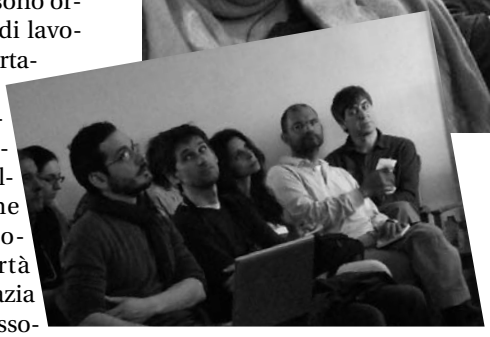
«Conoscere, significa "capire di non conoscere abbastanza". È necessario interrogarsi e cominciare con il mettere, come usano fare gli spagnoli, un punto di domanda all'inizio di ogni frase e non solo alla fine, così, per ben chiarirsi che abbiamo sempre tanti punti di domanda e tante questioni aperte da affrontare. Gli argomenti che trattiamo sono molteplici, vari, ed è bene che restino così, anche senza sintesi finali, perché è importante uscire da qui, oggi, con tanti interrogativi e anche con qualcosa di "forte" dentro di noi e, per quanto mi riguarda, questo senz'altro c'è. Non solo il fatto di sentirsi meno soli, visto quanti siamo, ognuno attivo nella propria realtà, più o meno gratificante, più o meno autoritaria, più o meno libertaria. Ma è importante rispondere alla domanda che ci viene spesso posta su quei bambini e ragazzi che vivono quotidianamente, in svariati contesti, come questo del Kiskanu di Verona, un'esperienza straordinaria di educazione democratica e libertaria. Ecco il quesito: saranno dei disadattati? A questa domanda rispondo: certamente sì! Lo saranno come noi lo siamo rispetto a questo mondo, e questa è consapevolezza e non deve essere percepita come una tragedia o un'autoflagellazione, altrimenti, perché saremmo qui? Il nostro progetto è "educare a essere" e non un progetto per educare a "dover" essere. Nessuno di noi ha il diritto di avere in testa un'idea antropologica chiara di essere umano, di "come dovremmo essere" e soprattutto di come "dovrebbero" diventare i bambini e le bambine. Bisogna uscire dalle tentazioni della "aconfessionalità" a qualunque livello essa si manifesti, anche se questa si dichiarasse paradossalmente "libertaria" e, pensare invece a cosa possiamo fare, utilizzando una frase nota di Colin Ward, ovvero "vaso, creta o fiore": noi non dobbiamo né riempire il vaso, né plasmare la creta ma, permettere al fiore, dunque al bambino, di diventare esattamente ciò che desidera essere secondo il suo progetto di vita».

Questo il messaggio di Francesco Codello intervenuto a Verona domenica 25 aprile al Kiskanu-Officine del crescere, entità educativa di ispirazione libertaria, come promotore del secondo convegno nazionale della Rete per l'educazione libertaria (Rel). Un incontro che già in un anno di attività (la nascita è stata

A ESSERE

di ***Giulio Spiazzi***

a Villa Buri a Verona, l'8 marzo 2009) ha visto crescere per numero di adesioni e per qualità di interventi e di argomenti trattati, l'impegno di persone attive nella diffusione di pratiche educative libertarie. E le cifre parlano da sole. Più di 160 iscrizioni e 200 partecipanti a una giornata di relazioni, di esperienze, discussioni, confronti, gruppi di lavoro. All'insegna di un sentire e di un volere pragmatico sul «come» mettere in piedi scuole libertarie in Italia. Partendo dall'esperienza di Kiskanu, realtà autonoma con alle spalle cinque anni di lavoro sul campo e quarantuno giovani dai sei ai tredici anni di età, coinvolti quotidianamente nella ricerca della propria autoeducazione, si sono potuti «stringere la mano e ascoltare», persone che realizzano esperimenti diversi già realizzati o in via d'allestimento. Città e circondari quali quelli di Parma, Brescia, Udine, Bergamo, Bologna, Perugia, Napoli, Ferrara, Correggio e pure lo storico patrimonio di «convivenze possibili» di Urupia in Puglia hanno messo in campo progetti e programmi pensati o già realizzati che vanno dalle «Scuolette» parentali ai «Centri di aggregazione giovanili», dalle «Associazioni del buonsenso» alla «EducAnimale», dalle «Casette e corti dei bambini» ai «Progetti nuova istruzione», per confondersi con presenze «ribelli», ma anche con istituzioni quali l'università di Ferrara, le Scuole medie Muratori di Vignola, gli Istituti tecnici commerciali di Paderno Dugnano, di Bazoli-Polo, gli Istituti comprensivi di San Biagio di Callalta, il Galilei di Padova o l'«istituzione» steineriana di Milano o l'Université Sorbonne



Nouvelle di Paris III.
Il programma della giornata, svolto in gruppi d'interesse attorno a un argomento concordato, prevedeva un iniziale momento plenario per una relazione introduttiva di Codello. Poi si sono organizzati cinque gruppi di lavoro: Scuola autonoma libertaria (Collettivo di studi Kiskanu), L'educatore libertario fra desiderio invenzione e necessità (Gabriella Prati dell'Associazione culturale il Volo di Bologna), Educare alla libertà nella prima infanzia (Grazia Honnegher Fresco dell'Associazione la vita al centro bambini e genitori di Varese), Gli spazi dell'educazione libertaria nella società (Luigi Monti del Centro territoriale Mammut di Napoli-Scampia), Scuole democratiche. Esperienze Internazionali: da Friburgo al Pretty Cool System in Israele (Irene Stella dell'Associazione Mukti di Perugia).
Formati i gruppi di lavoro, sono iniziati i confronti che hanno visto operare fianco a fianco maestri, pedagogisti, professori universitari, semplici curiosi, mamme organizzate, operatori sociali, studenti. Primo passo all'approccio dialettico alle tematiche messe in gioco dal convegno: ripercorrere in sintesi nella relazione introduttiva la storia o le storie e i principi, di un'educazione libertaria. Il riferimento d'obbligo va ad Alexander Neill fondatore nel 1921 di Summerhill in Inghilterra. Una scuola nata dalle esperienze e dagli ideali dei movimenti di emancipazione operaia e contadina a cavallo tra l'Ottocento e il Novecento. Summerhill, dal secolo scorso, diviene dunque la pietra miliare da cui partono, con le dovute differenze e particolarità, tutte le realtà che oggi si ispirano ai principi dell'educazione «non adulto-centrica».
L'educazione libertaria si interroga su come portare, per esempio, i metodi sperimentati da Neill per applicare i diritti fondamentali degli esseri umani nella scuola e come rendere le esperienze scolastiche internazionali espressione di una vera democrazia diretta nella scuola.
Ecco i quattro punti al centro del convegno di Verona:
• la creazione di comunità veramente democratiche
• l'apprendimento pluralistico
• le relazioni ideologiche
• i contenuti libertari.
La creazione di comunità veramente democratiche è la base da cui si sviluppno successivamente le indicazioni per la pratica educativa libertaria. A Summerhill, per esempio, due volte alla settimana si ritrovano tutte le componenti della scuola. L'assemblea è il momento fondamentale in cui tutti i partecipanti (ragazzi, ragazze, insegnanti…) si pongono i problemi sui quali si è preventivamente dibattuto e si risolvono in quel contesto. Nascono così situazioni di studio e confronto e si impara a riflettere su «come» si prendono le decisioni, o ci si accorda su «chi» prende parte a «che cosa», come si risolvono i conflitti che nascono tra i ragazzi e tra ragazzi e insegnanti.
L'apprendimento pluralistico riconosce che il «curriculum scolastico» assolve solo una piccola parte del percorso educativo. In genere si considera il tempo trascorso per l'acquisizione di quel famigerato curriculum di studio imposto, come «il tempo speso bene». Quindi si considera come «tempo ben risolto», quello vissuto all'interno della struttura scolastica e fa considerare tutto il tempo svolto fuori della scuola come «perdita di tempo». Questo atteggiamento che cosa ha prodotto? Una sorta di «alunno medio», portatore di una mediocrità statistica, che sta dentro a quei parametri di controllabilità e normalità del «dover essere». Attorno a questa idea di «educazione media» ruota la certezza di come si devono formare i bambini e di come deve esprimersi il concetto di cultura. Tutte quelle che sono le individualità, le specificità, le diversità di cui sono portatori le bambine e i bambini non vengono riconosciute. Secondo questa logica un «bravo bambino» è quello che rientra nelle valutazioni di uno specifico obiettivo di istruzione, per esempio «quello che ha tutti dieci».
Spostando, invece, la logica d'osservazione su altri parametri (gentilezza, disponibilità, inventiva, curiosità…) l'intero castello

di valutazioni crollerebbe perché l'apprendimento è solo uno degli aspetti della vita educativa e scolastica dei bambini. Infatti l'«apprendimento lineare» enfatizza una conoscenza stabilita a priori, uguale per tutti, su tutto il territorio nazionale. Una persona non consegue una conoscenza come risultato di ricerca personale, ma le viene «trasmessa» dall'autorità. La scuola, secondo questi percorsi, dovrebbe fare transitare il giovane dalla «non conoscenza» alla conoscenza. Vi è dunque uno schema di «corretta e stabile educazione» in cui la conoscenza viene acquisita passo dopo passo: l'informazione data «serve» come base sulla quale costruire altre conoscenze. Quindi la «risposta sbagliata» viene considerata come «devianza» e l'«errore» il luogo, lo spazio dove interviene la «sanzione». Le risposte sbagliate sono «non rilevanti», diventano un problema da affrontare, invece di essere lo strumento, il momento da cui partire, per costruire un apprendimento di tipo pluralistico.

L'apprendimento pluralistico lavora nell'area del «tempo perso», cioè quella zona che sa recuperare e dare significati di riflessione e di ricerca a tutto quello che si considera «tempo speso male», ovvero a tutta l'esperienza della vita, tutta l'esperienza dell'apprendimento che avviene fuori dal «tempo ben speso per l'acquisizione del curriculum codificato». Più una persona impara, più grande è la conoscenza che acquisisce e così anche la consapevolezza della sua mancanza di conoscenza. In questa atmosfera «socratica» più conosco e più sento il bisogno di conoscere. L'apprendimento pluralistico dibattuto è un continuo muoversi attorno al valore significativo dell'ignoranza, dello sbaglio, dell'errore, per costruire il nostro sapere. Paul Goodman, alla fine degli anni Sessanta, sosteneva: «La conoscenza e la scuola è essere stimolati a porre domande sempre più aperte, significative e articolate, lungi dal dominio delle "risposte", dunque non si coltiva un rapporto del tipo "a domanda, risponde", come indicava certa logica comportamentista dell'epoca. La responsabilità del proprio apprendimento deve essere lasciata al dialogo continuo, all'iterazione continua tra il bambino, la bambina, l'educatore e l'ambiente, sapendo però che la risposta finale la darà solo ed esclusivamente il ragazzo coinvolto nell'autoeducazione. Ecco perché ognuno viene incoraggiato ad assumersi la propria responsabilità di cosa, come, quando, dove e perché sta imparando. La scelta, dunque spetta ai bambini e, questa, nel tempo diviene patrimonio individuale di consapevolezza. La "scuola libertaria" dunque, non è affatto una scorciatoia, dove viene confuso (per ignoranza di pratica o per preconcetto) questo preziosissimo processo di emancipazione con il feticcio idolatrico del "caos", ma costante ricerca che si svolge all'interno del ventre creativo di un "conoscere" che non ha mai fine. Partecipa dunque di quel bisogno naturale degli esseri umani di ampliare sistematicamente, senza limiti, la propria sete di conoscenza».

Le relazioni dialogiche. Noi dobbiamo la chiarificazione del concetto fondamentale del «principio dialogico» a Martin Buber che ha fondato su questo principio un'idea fondamentale dei rapporti umani. Il «principio dialogico» sta per «dialogo», per quella capacità di essere «io», «tu», «io-lui-lei» «noi», dove il fulcro del rapporto, oltre al riconoscimento di questi soggetti d'azione, sta in quel «tra», ovvero «io tra te», «io tra noi» e così via, ove il tutto viene convalidato in quella dimensione collettiva che nutre continuamente anche l'individuo di suggestioni e di stimoli costruttivi nuovi. Nelle scuole libertarie, questo rapporto si sviluppa, per esempio, nel «tutoring», ove ragazzi e ragazze scelgono il loro insegnante con il quale si instaura una relazione particolare, di carattere appunto «dialogico», dove si fa lievitare un'alta dose di convivenza, di sensibilità comune, di profonda empatia. Dunque rapporto come incontro personale dei ragazzi e degli educatori, con la costruzione di gruppi di ricerca, di crescita tra i partecipanti all'interno delle iniziative, dei progetti che possono essere d'apprendimento, di

discussione, di approfondimento, di soluzione di conflitti, di individuazione di problematiche comuni e così via. Questi elementi, svolti coscientemente in archi di tempo dilatati (per rimanere con i piedi per terra, bisogna rifarsi sempre alla situazione attuale italiana), portano a una egualitaria democrazia diretta in cui tutti hanno lo stesso diritto e lo stesso dovere all'interno della comunità scolastica: se c'è da prendere una decisione, una opinione espressa da un bambino più piccolo deve valere come quella espressa da un bambino più grande o da un adulto. Con queste premesse si creano le condizioni affinché ogni studente riesca a costruire il proprio «curriculum di apprendimento» in modo condiviso e partecipato tra insegnanti e alunni, secondo le inclinazioni, le aspettative, i desideri di ognuno. Nessuna interferenza dell'adulto, dunque, imposta in modo autoritario, gerarchico, di chi pensa di «possedere la conoscenza».

I contenuti libertari. Con la dichiarazione redatta a Berlino nel 2005, si fissano i termini entro i quali, chi inizia un percorso di ricerca nella libera educazione, sarebbe opportuno si riconoscesse. Questa indicazione serve a mantenere in rotta di navigazione una volontà variegata d'esperienza in campo educativo che altrimenti si disperderebbe velocemente in rivoli lontani dagli elementari punti focali delle ottiche propositive del pensiero libertario. La carta, da non scambiare come un «diktat» democratico, sostiene che «in qualsiasi contesto educativo i bambini e le bambine, i ragazzi e le ragazze abbiano il diritto di decidere individualmente come, quando, che cosa, dove e con chi imparare e abbiano il diritto di condividere in modo paritario le scelte che riguardano i loro ambiti organizzativi, in modo particolare le scuole, stabilendo se ritenuto necessario regole e sanzioni».

Quella scuola a Scampia

Luigi Monti del Centro territoriale Mammut a Scampia-Napoli ha esaminato le esperienze libertarie educative al di fuori della scuola (*Gli spazi dell'educazione libertaria nella società. Un confronto sul metodo a partire da esperienze pratiche*). «I tratti individuati devono essere restituiti con un punto di domanda alla fine, perché rimangono sempre in un ambito di ricerca partecipata aperta a possibili, differenti soluzioni. Tutto parte da una proposta che è una provocazione sulla "teoria di una ricerca in ambito educativo". Si è partiti dalla sensazione che ci sia una sorta di sottovalutazione del bisogno di teoria per chi fa educazione, per chi lavora in ambito sociale. Sottovalutazione che è in parte giustificata dalla teoria che normalmente circola e che produce l'università o che produce l'industria culturale. Sottovalutazione che però è pericolosa nel momento in cui crea un'alienazione e separazione, assolutamente perversa in chi fa educazione, fra pensiero e azione. Esiste dunque la necessità d'avere punti teorici che possano aiutarci a dire che quanto stiamo facendo ha un senso e, soprattutto, ha un'efficacia per le persone con cui lavoriamo. La teoria si associa alla ricerca, che in ambito educativo si traduce anche nel sapersi confrontare in maniera libera, autonoma, curiosa e creativa con una situazione o con un contesto. Cioè farsi stimolare da questo contesto e trovare dei punti critici, dei problemi rispetto ai quali non si ha una risposta, porsi delle domande, ipotizzare delle strategie, delle possibili azioni e verificare come e quanto quelle azioni siano efficaci e possano produrre un cambiamento. Quindi, teoria, ricerca e metodo, l'altra parola da dove siamo partiti. Può sembrare contraddittorio accostare anarchia e metodo, però mi fa piacere ricordare un'esperienza e un riferimento per me importanti: una persona scomparsa alcuni mesi fa, Colin Ward. Egli accostava "organizzazione e "anarchia in azione". Proprio perché il pensiero libertario cerca di tenere assieme le persone, senza il collante del potere, c'è forse una richiesta di una maggiore organiz-

zazione di uno spontaneismo che rischia di essere anche "improvvisazione". Andando alle motivazioni che spingono le persone a creare realtà educative libertarie ci siamo confrontati su tematiche propulsive quali il "disagio" nei confronti del modo corrente di fare educazione istituzionalizzata, il "senso di solitudine", inevitabile in situazioni che non sono ancora in rete ma, soprattutto la mole di riferimenti teorici che costantemente ci interroga sul tipo di educazione che ci piace e che vogliamo attuare. Altri argomenti affrontati sono stati il rapporto con le istituzioni in contesti non prettamente scolastici, il problema della nostra mentalità istituzionalizzata riferita anche alle famiglie con le quali operiamo, l'identità della persona ovvero, come tenere sempre assieme le dimensioni di mente, corpo ed espressione creativa, un bisogno di una forte iterazione tra teoria e pratica non solo in chi apprende ma soprattutto in chi si propone come educatore, il bisogno di spazi dove la "formazione" sia autonoma, spontanea, incidentale. Per ultimo, si è discusso del rapporto scuola-società. Oggi, per chi fa educazione, quale può essere la spinta decisiva, per ottenere una nuova partecipazione dal basso? Si è anche affrontato il tema della "dimensione spirituale" del fare educazione, al di là del luogo comune che spesso vede spirito e anarchia come due cose contraddittorie mentre non è così. Altra apparente contraddizione è la possibilità di fare convivere "metodo ed educazione libertaria". La dimensione libertaria in ambito pedagogico riguarda principalmente il "modo" con cui si fanno le cose, prima ancora che le idee a cui ci si riferisce per il proprio "fare" educativo. Oggi creare spazi liberi in cui si riesca a ragionare su come si possano fare le cose, è di primaria importanza. Soprattutto se ci accorgiamo che l'ambito in cui la libertà dell'individuo è più compromessa, è proprio quello del pensiero».

L'utopia di Kiskanu

Il Collettivo di studi Kiskanu (*Scuola autonoma libertaria. Principi d'azione diretta territoriale: pensando/agendo*), con un percorso quinquennale di scuola libertaria alle spalle e con quarantuno studenti e dodici educatori, ha sintetizzato i modi per attuare in modo pragmatico «l'utopia». Cioè un percorso in grado di aiutare «qui e ora» le scuole nella pratica dell'educazione libertaria. E ha sottolineato «come» si possa costruire una realtà di scuola di ricerca libertaria. Vale a dire facendo i conti con una precisa situazione storica e di mentalità consolidata. Dunque che tipo di forma associativa adottare, esaminando i connotati delle associazioni culturali, piuttosto che le forme societarie, per approdare al consiglio di costituire cooperative sociali onlus. Una forma che consente una solidità e una durata temporale, con reimpiego (da contemplare negli statuti societari) degli eventuali utili conseguiti. Altro nodo è la formazione di un osservatorio permanente dedicato alla ricerca delle figure umane dei futuri «accompagnatori» dell'esperimento educativo libertario. Problema non da poco, considerando le oggettive difficoltà nel reperire persone in grado di dedicarsi con passione a un percorso di «autoeducazione all'autoeducazione» in un lasso di tempo che va dai cinque agli otto anni. Kiskanu ha così indicato come nucleo di aggregazione sperimentale la forza catalizzatrice del collegio educatori. Nel gruppo di lavoro si è parlato inoltre delle difficoltà delle nuove realtà italiane, per la maggior parte costituite da gruppi di genitori che vogliono partire (o sono partiti) con un percorso democratico di studi, ma che soffrono della scarsità o addirittura della mancanza di educatori dal sentire libertario.

Infine si è fatto il punto sulla partecipazione dei ragazzi alle assemblee autogestite, uno dei punti centrali del percorso di autoeducazione sociale: la continua riorganizzazione degli spazi del bosco; il problema delle condivisioni dei lavori associati; la risoluzione dei contenziosi; la strutturazione e l'accettazione o meno della coordinazione dei

singoli e dei gruppi nei giochi comuni. Sottolineando come bambini e bambine, ragazzi e ragazze del Kiskanu vogliano adottare la procedura «one man, one vote» per includere anche gli educatori nell'assemblea generale.

Uno sguardo internazionale

Irene Stella dell'Associazione Mukti di Perugia (*Scuole democratiche-Esperienze internazionali*) ha presentato all'assemblea l'esperienza nella scuola libertaria tedesca di Friburgo. L'analisi ha nuovamente sottolineato i contenuti dell'educazione libertaria che stanno alla base di tante realtà europee ed extraeuropee: la libertà di scelta nelle materie di studio, il rapporto diretto con gli educatori, percepiti dai bambini come «consulenti», la gestione immediata, senza vincoli o soggezioni del programma formativo teorico e pratico, serenamente concordato tra allievi e maestri, l'assenza di valutazioni o giudizi di merito, l'imprescindibile presenza di due meccanismi democratici, all'interno della struttura di lavoro: il «parlamento» dedicato alle decisioni prese dagli studenti e dagli educatori, espressione d'equilibrio paritario tra i partecipanti alla scuola (attraverso il diritto di voto di tutte le componenti, si decidono questioni fondamentali quali l'accompagnamento o la presenza degli insegnanti nella realtà educativa. E il Comitato di mediazione per redimere eventuali problemi sorti tra allievi e tra allievi e maestri. Altre caratteristiche: l'autoformazione degli educatori che dovrebbe portare all'autoeducazione di bambini e ragazzi, sulla base di proposte di metodo autonomamente elaborate e giornalmente esposte alle consultazioni e scelte degli studenti. Dunque, consapevolezza e ricerca di percorso, paradigmaticamente estese da Friburgo a Israele, come cultura educativa democratica plausibilmente spendibile dai giovani, quando entreranno nella società allargata postscolastica.

Desiderio, invenzione e necessità

Il relatore del gruppo condotto da Gabriella Prati dell'associazione Il Volo di Bologna (*L'educatore libertario fra desiderio, invenzione e necessità*) ha individuato uno sviluppo tridimensionale nella figura dell'educatore libertario. L'educatore libertario abita la dimensione del desiderio, dell'invenzione e della necessità. Il desiderio costituisce il terreno dell'incontro tra il bambino-bambina e l'adulto. La dimensione dell'invenzione, legata alla creatività, considera il sapere e la conoscenza non come elementi dati: bisogna costruire insieme il sapere. Costruirlo attraverso la relazione in cui il riconoscimento reciproco, cioè la pari dignità degli interlocutori, è elemento fondamentale.

La «necessità»: perché una persona sceglie di fare l'educatore. Perché sente come «necessario» fare questo mestiere. La domanda è: «Perché devo aiutare?». La risposta: l'educatore deve crescere insieme, con i propri allievi. O si cresce assieme sul percorso dell'educazione libertaria o non si cresce. O è una sfida che si vince assieme o non si vince. Non c'è un educatore che trasmette il sapere, non c'è un sapere dato, non c'è un insegnante che deve «sistemare le cose». È il maestro che deve creare le condizioni per cercare insieme le conoscenze.

Per quanto riguarda la categoria del tempo: ci si è chiesti come il tempo sia un terreno di confronto, di relazione, ma anche di scontro. Nella cultura occidentale il tempo ha una determinata dimensione, determinati parametri, determinati significati. Non è così per tutte le altre culture della terra. Gli occidentali hanno coniato il termine «perdere tempo». Il «tempo perduto» spesso è invece nella relazione con i bambini il «tempo ritrovato». Gli educatori dicono: «Noi abbiamo paura di perdere tempo, perché dobbiamo portare avanti il programma. Che cosa c'impedisce di affrontare serenamente queste problematiche? Sono connesse al problema dell'autorità, della gerarchia, della valutazione, ma non è meglio cercare di gestire il tempo insieme agli altri, all'interno di un gruppo umano? Molto probabilmente questa concezione del tempo porterà l'educatore a es-

sere qualcosa di diverso da come era quando è cominciato il rapporto i bambini».

Educazione «nella» libertà

La portavoce del gruppo di lavoro di Grazia Honnegher Fresco (*Educare alla libertà nella prima infanzia. Esperienze e riflessioni*) anticipa la chiusura dei lavori del Convegno: «Per quanto riguarda i bambini nella prima infanzia, Grazia Honnegher Fresco è partita dal principio che forse non è possibile parlare di un'educazione «alla» libertà, ma di una educazione «nella» libertà, in quanto i bambini sono assolutamente imprevedibili, sono individui sconosciuti, sono persone totalmente diverse l'una dall'altra, non hanno ancora avuto «istruzione», quindi sono pagine meravigliosamente pronte a scriversi perché il bambino ha già in sé il suo progetto. Però qui, ora, noi dobbiamo farli crescere «nella» libertà, aiutarli in questa atmosfera. Questo vuol dire: ascolto dei loro bisogni, facendo anche attenzione a quelli che sono i nostri condizionamenti, perché alle volte i bambini manifestano comportamenti «incomprensibili», e noi che abbiamo avuto i nostri condizionamenti, non riusciamo perfettamente a capire come dobbiamo comportarci nei loro confronti, perché appunto siamo stati guidati da un certo tipo di condizionamento. Dal gruppo di discussione sono giunte varie risposte e, soprattutto è emersa l'importanza di avere «pazienza» nell'osservazione del bambino, aspettare che il bambino piano piano manifesti il suo percorso, capire perché adotta certi comportamenti, comprenderlo e aiutarlo a continuare a seguire le proprie indicazioni, con un atteggiamento protettivo ma chiaramente «anti-invasivo». Il bambino deve essere quindi seguito e non guidato, perché ha già la capacità di auto-educarsi. Noi possiamo semplicemente aiutarlo a crescere «seguendolo», evitando che succedano cose gravi nel suo cammino. È necessario creare attorno a lui dapprima un «campo d'azione ristretto», dove lui possa apprendere alcune regole elementari. Poi, questa sintonia con il bambino, continuerà a crescere fintanto che lui riesca a comportarsi come vuole, però sempre nel rispetto di certe piccole regole ormai fatte proprie. Per cui, come dice Grazia, se a un certo momento, lo troviamo con in mano un grosso coltello da prosciutto, chiaramente non possiamo stare a osservarlo e pazientare molto, perché potrebbe procurarsi un danno irreparabile; però possiamo leggere anche questo segnale come un'indicazione di grande bisogno del bambino di fare certe "esperienze" e, allora in quel senso possiamo offrire al bambino, gli strumenti, gli oggetti per "poter fare l'esperienza di cui ha bisogno", per esempio un coltello "a sua misura", con delle cose "tenere" da tagliare, in quanto lui ha visto l'adulto comportarsi in un certo modo e lo vuole imitare, per crescere nella sua personale esperienza con il mondo che lo circonda. Grazia, ancora una volta ci ha aiutato con esempi concreti a capire qual è la vera natura del bambino. Il bambino ha sempre una natura corretta, buona, onesta diretta e, semplicemente, noi abbiamo bisogno di creare attorno a lui un clima di libertà, di onestà, di purezza, di concretezza che lo aiuti nella crescita. Nonostante l'appiattimento che stiamo vivendo, la speranza è grande, perché "ogni bambino che nasce è nuovo", quindi noi abbiamo a disposizione un tesoro enorme, cresciamo dei bambini coraggiosi, dei bambini responsabili, perché queste forze sono presenti in loro quando sono ancora piccolissimi. I bambini sono "capaci" di rispettare e di farsi rispettare e quando entrano nella scuola hanno tutto un nuovo mondo da inventare. Dobbiamo dunque immaginare di creare una scuola diversa, una scuola aperta, proprio seguendo ciò che ci indicano i bambini e, così ci ritroveremo nuovamente fra un anno con ancora qualcosa di bello da raccontare».

Nelle foto alcuni momenti dell'incontro della Rete per l'educazione libertaria al Kiskanu di Verona

La dimensione anarchica del grande regista spagnolo si manifesta appieno nel film del 1929: Un cane andaluso. *Qui ne tratteggia gli aspetti e ne ricostruisce la genesi Pino Bertelli, dottore in niente, giornalista, fotografo di strada, filmmaker, critico di cinema e fotografia, direttore responsabile della rivista* Tracce, *direttore editoriale di Traccedizioni e… tante altre cose ancora*

di ***Pino Bertelli***

QUANDO **LUIS BUÑUEL** INCONTRO' UN **CANE ANDALUSO**

«...basterebbe che la bianca palpebra dello schermo potesse riflettere la luce che le è propria per far saltare l'universo. Ma per il momento possiamo dormire tranquilli, dato che la luce cinematografica è accuratamente dosata e controllata… mi sentivo attirato da una certa idea di rivoluzione.
I surrealisti, che non si consideravano terroristi né attivisti armati, lottavano contro una società che detestavano usando come arma principale lo scandalo.
Contro le disuguaglianze sociali, lo sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo, influenza abbrutente della religione, il militarismo rozzo e colonialista, considerarono a lungo lo scandalo come il rivelatore onnipotente, capace di mettere a nudo le molle segrete e odiose del sistema da abbattere...
La maggior parte di quei rivoluzionari... Erano figli di papà, o meglio rampolli di buona famiglia. Borghesi che si ribellavano alla borghesia. Ne sono un esempio. A tutto questo bisogna aggiungere, in me, un certo istinto negativo, distruttivo, che ho sempre sentito più forte di qualsiasi impulso creatore. L'idea di incendiare un museo, per esempio, mi ha sempre allettato più dell'apertura di un centro culturale o dell'inaugurazione di un ospedale. Non c'è confronto».

Luis Buñuel

La trasgressione anarchica di Luis Buñuel [1] è segnata nella Trilogia della rivolta: *Un cane andaluso* (1929, 25 minuti), *L'età d'oro* (1930, 60 minuti) e *Las Hurdes/Terra senza pane* (27 minuti). Qui sono fissati i principi radicali dell'anarchia come liquidazione dei simulacri e dei rituali di sottomissione, soggezione, tirannia... celati nei dogmi (Famiglia, Chiesa, Esercito, Stato) che la civiltà dello spettacolo dissimula nei gazebi criminali della convivialità transnazionale. «Lo spettacolo non è un insieme di immagini, ma un rapporto sociale fra individui, mediato dalle immagini... Lo spettacolo, compreso nella sua totalità, è nello stesso tempo il risultato e il progetto del modo di produzione esistente... il modello presente della vita socialmente dominante» (Guy Debord). La demenza non è mai stata così splendente e ordinata come quella esposta nelle vetrine del consenso della società liberista/telematica. La perdita della realtà corrisponde al rovesciamento della verità prostituita e organizzata su scala sociale... là dove il potere economico, politico, dottrinario... strangola ogni forma di libertà, le armi della critica si trasformano in critica di tutte le armi e mettono fine a una soggezione troppo a lungo sopportata. «La storia dell'uomo non è altro che la descrizione della sua sete di potere e della sua conseguente perdita di umanità» (Anaïs Nin). Il sogno, come arma di comunicazione audiovisuale, trova nella pattumiera della quotidianità i valori dell'utopia e le trasgressioni dell'anima.

Un cane andaluso è l'incontro di due sogni. Quello libertario di Buñuel e quello artistico di Salvador Dalí (che peraltro disconosce). Concepito dentro una morale/etica surrealista, il film introduceva nel cinema l'arma dello scandalo e diveniva una bestemmia contro le disuguaglianze sociali, lo sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo, l'influenza abbrutente della religione, del militarismo e del conformismo sociale. Lo diceva per metafore. Per associazioni visive. In un montaggio serrato di grande forza espositiva. Lo scopo di Buñuel non era quello di cambiare il mondo (Karl Marx) ma di far esplodere la società, cambiare la vita (Arthur Rimbaud). Sotto ogni scheda elettorale giace un cadavere. In ogni uomo alberga un bravaccio in attesa di menare le mani e aprire i forni crematori. I campi di sterminio (di sinistra o di destra) sono sempre alle origini di un governo, chiesa, banca (o Fondo monetario internazionale...) dove l'umanità intera scarica i propri peccati. Ed è per questo che gli assassini e i santi sono eguali. Ambiscono alla stessa assoluzione... quella della storia. L'amore è l'ultimo pezzo di civiltà che viene bruciato. Fascismo non è obbligare a dire ma impedire di dire (Roland Barthes, forse). Gli stupidi e i tiranni sono sempre ammazzati troppo tardi. Smisurata è l'insorgenza del cuore. L'amore moltiplica i suoi specchi. La stoltezza dell'educazione, li spezza.

«... basterebbe che la bianca palpebra dello schermo potesse riflettere la luce che le è propria per far saltare l'universo. Ma per il momento possiamo dormire tranquilli, dato che la luce cinematografica è accuratamente dosata e controllata…» **Luis Buñuel**

Quel film del 1929

Un cane andaluso è la scelta di un'identità, di un corpo liberato dai dogmi dell'adorazione e della confessione. Un viaggio nella distruzione necessaria di Dio, Patria, Famiglia, Esercito… l'Utopia possibile nasce sulle fosse comuni colmate dai cadaveri eccellenti della quotidianità

1. Per una trattazione approfondita e fuori dai denti sul cinema in anarchia di Luis Buñuel, vedi Pino Bertelli, *Luis Buñuel. Il fascino discreto dell'anarchia*, BFS, Pisa, 1996

interrogata. Una settimana di sceneggiatura «orale», «automatica», «senza etichetta», quindici giorni di riprese, metà soldi della produzione scialacquati nei locali notturni di Parigi... sono al fondo di *Un cane andaluso*, con il quale Buñuel porta uno dei più furiosi attacchi all'insieme della cultura borghese e al fascio delle istituzioni. La prima presentazione pubblica del film fu organizzata a pagamento nella sala Ursulines (Parigi), al cospetto del gruppo dei surrealisti (Man Ray, Aragon, Max Ernst, André Breton, Paul Eluard, Tristan Zara, Pierre Unik, René Magritte...) e di scrittori, pittori, architetti che facevano già parte della «crema parigina» (Pablo Picasso, Le Corbusier, Jean Cocteau...). *Un cane andaluso* ha successo di critica e di pubblico e tiene il cartellone per oltre otto mesi allo Studio 28 di Parigi. Le invettive, le derisioni, le offese contro Buñuel e la sua opera non si contano... una cinquantina di persone si recarono al commissariato di polizia e sporsero denunzia, affermando che «bisogna proibire quel film osceno e crudele». Accadde anche che due donne abortirono durante la proiezione ma il film non venne proibito. «Ma che posso io», scrive Buñuel, «contro i ferventi di ogni novità, anche se questa novità oltraggia le loro convinzioni più profonde, contro una stampa venduta o insincera, contro questa folla imbecille che ha trovato bello e poetico quanto, in fondo, non è che un disperato, un appassionato invito all'omicidio?». Per alcuni, l'abitudine a mangiare non ha mai significato prostituzione dell'arte.

Ogni disobbedienza ha i suoi atti. I suoi colpi di mano. Occorre osare ciò che è dichiarato impossibile. E l'impossibile è nella conquista del possibile magico proprio all'uomo in rivolta di Albert Camus. La produzione degli stupidi si annida nell'ipocrisia della cultura occidentale, specialmente. Ci rifiutiamo di sostenere che il comunismo dei salotti e il cristianesimo dei ministeri siano i baluardi della speranza (non solo) proletaria. Il pensiero della rivolta è l'unica passione che rende l'uomo autentico. E l'uomo autentico è anche l'uomo della rinascita. Il patriottismo è il rifugio delle carogne e l'ultima fermata prima del tempio dove gli schiavi sono tutti e uomini nessuno. Sulle altalene della borghesia non esiste libertà. Il pane della saggezza è amaro come il colpo di pistola che illumina la notte senza stelle degli oppressi in rivolta.

Nel film non c'è nemmeno un cane… c'è però l'autenticità della rivoluzione surrealista… Buñuel lavora sull'insolenza dell'onirico e a ogni giunta di montaggio dice che la coscienza e la libertà esistono ed è la vita in rivolta a mostrarlo… *Un cane andaluso* non è (solo) un film sperimentale (come in molti hanno scritto), soprattutto è un'opera/manifesto dell'anarchia e sostiene che l'esistenza dell'uomo è tanto più umana quanto più è libera. E laddove la libertà è in agguato e si presenta come contraddizione, consente a ciascuno di desacralizzare la ragione imposta, denudare la vita quotidiana e i valori della morale dominante. I personaggi/corpi del film non raccontano nessun delirio onirico (come sovente si legge nelle schedografie ufficiali), dicono invece che solo la gioia ci salverà… e anche il cinema conta poco davanti alla miseria dei sentimenti che ci soffoca… in fondo all'uomo, malgrado tutto, c'è la poesia e la vera rivoluzione sociale è trovare ovunque la fine del rancore che chiede solo la fine del dolore… «nessun regime resisterebbe a

« ...mi sentivo attirato da una certa idea di rivoluzione. I surrealisti, che non si cosideravano terroristi né attivisti armati, lottavano contro una società che detestavano usando come arma principale lo scandalo»
Luis Buñuel

«L'idea di incendiare un museo, per esempio, mi ha sempre allettato più dell'apertura di un centro culturale o dell'inaugurazione di un ospedale. Non c'è confronto» **Luis Buñuel**

due mesi di verità: intendo dire tanto il sistema marxista quanto le nostre società borghesi o fasciste» (Louis-Ferdinand Céline)… anche il crimine dei crimini perpetuato dalle religioni monoteiste (ebraica, cattolica, islamica) va distrutto alla radice e al posto di ogni forma di idolatria (che tocca il cuore delle folle) occorre seminare il concetto, ognuno per sé e la terra per tutti. Le carcasse dei privilegiati sono un ottimo concime per l'annunciazione di novelle eu-topie e nessuno più sarà governato in questo modo e a questo prezzo. Né governanti, né governati dunque… solo uomini liberi di godere e far godere secondo i propri piaceri.

La rottura con le convenzioni filmiche, la distruzione della storia, la concatenazione atemporale delle sequenze e l'estraniazione interpretativa… fanno di *Un cane andaluso* una sorta di finestra sull'anima dei protagonisti e specchio/riflesso degli spettatori/lettori che vedono nel film il viatico della loro esistenza… Buñuel dissotterra inibizioni e vergogne inconfessate, invalida tutti i poteri e mostra (per assenza) la verità agonizzante della famiglia, del lavoro, dell'esercito e la miseria dei poveri… sembra dire che «bisogna essere fuori del mondo come un angelo o come un idiota per credere che la scorribanda umana possa andare a finire bene» (Émile Cioran). Ognuno si aggrappa ai propri bisogni e ciascuno è colpevole della propria ingenuità. Non tutti hanno la ventura di morire giovani, farsi fuori o finire ammazzati dall'ordine costituito… l'amour fou è la sola follia che rende visibile la felicità dall'infelicità. E per l'amore come per la libertà non ci sono catene.

L'immaginario libertario di Buñuel intreccia il desiderio del limite con il mito dell'eterno ritorno e la pulsione individuale ha sempre un riscontro sociale che nulla ha a che fare con il pensiero androgino che cola nel sangue dall'occhio tagliato… la luna, la bicicletta, la donna/merlettaia alla finestra (Jan Vermeer), il libro con la sua raffigurazione, la mano mozzata, le formiche nella mano dell'uomo, l'efebo circondato dalla gente (che poi è una donna), due fratelli delle scuole cristiane, due pianoforti a coda e due carogne di asini putrefatti le cui teste penzolano sulle tastiere, seni nudi, una racchetta da tennis attaccata alla parete come un crocefisso… sono frammenti di tutta una simbologia epifanica disseminata in *Un cane andaluso*. Eventi liberatori che sfidano il destino e lasciano l'inconscio debordare nell'energia del piacere. L'anarchia di Buñuel è sovente crudele, mai volgare. Ha sempre qualcosa di anomalo e di raffinato che ispira paura e rispetto… la rivolta sorge dall'ostinazione e non basta una risata per seppellire la scuola dei cadaveri… occorre il desiderio profondo,

Un chien andalou

Soggetto: Luis Buñuel, Salvador Dalí
Sceneggiatura: Luis Buñuel, Salvador Dalí
con
Pierre Batcheff
Simone Mareuil
Luis Buñuel
Fano Messan
Robert Hommet
Jaime Miravilles
Salvador Dalí
Fotografia: Albert Duverger
Montaggio: Luis Buñuel
Musiche: Richard Wagner (Tristano e Isotta), Beethoven e due tango
Scenografia di Pierre Schilzneck

selvaggio, incolto o creativo che dichiara guerra all'ordine dello spettacolare integrato e ci aiuta a ben vivere come a ben morire.
Un cane andaluso morde la logica del quotidiano. Ne determina l'assurdità. La metafora libri/rivoltelle, con le quali il personaggio uccide il suo doppio, si mostra come rifiuto del reale per renderlo comunicabile. Le formiche che escono dal palmo della mano, la macchia sul muro che si trasforma in farfalla «testa di morto», carcasse d'asini che penzolano dalla cassa armonica di due pianoforti in una stanza (tirati dal personaggio con delle corde, alle quali sono attaccati due sacerdoti…), la lama del rasoio che taglia la pupilla di un occhio mentre una nuvola striscia sulla faccia della luna… sono l'armamentario linguistico con il quale Buñuel infrange l'unità lineare dell'ordinario, che è presenza domestica, aridità e maschera di un mondo dominato (da una minoranza di rapaci arricchiti con le guerre, le banche, i mercati globali…) nella dimensione del nulla.
I frammenti narrativi di *Un cane andaluso* descrivono il reale attraverso segnali obliqui, strisce, rallentamento del tempo e détournement dello spazio filmico… allusioni, rimandi, rovesciamenti di senso esercitati (affabulati) nel discorso psicoanalitico (non solo sulle trame del politico). Ogni piano di lettura corrisponde a stati di desiderio, a processi inconsci provocati da immagini dell'arbitrio che, nei loro intarsi, convocazioni, schemi mutuati dall'attività onirica, riportano il discorso dell'analisi a una ri/documentazione del reale. L'occhio tagliato di Buñuel schianta la superficie dello schermo, racconta la disperazione dell'apparenza, lo spettacolo dell'effimero, la mistica della violenza e l'odio borghese… «la sua crudeltà non è che la proiezione della sua tenerezza» (André Breton). La religione, l'educazione, il tradimento, l'amore, l'immaginazione, la morte, la liberazione impossibile dai feticci che inaridiscono l'uomo e lo condannano alla «servitù volontaria» sono i templi sacrali at/traversati da Buñuel (in tutto il suo fare-cinema) per nientificare il crepuscolo del politico e l'accecamento della storia.

Un cane andaluso cospira contro lo smarrimento della memoria incatenata dei «senza speranza», si porge alla clandestinità nichilista /ereticale dell'immaginario sovversivo. Hannah Arendt riprendeva un detto che circolava tra le plebi incatenate nelle segrete di Caterina la Grande, e diceva: «Ciò che smette di crescere comincia a marcire». Di fronte a tanta sfrontatezza di alcuni dei suoi sudditi la regina di tutte le Russie innalzava i patiboli e imponeva alla servitù di non pensare. Spetta al boia tagliare il collo dei dissidenti e alla politica della menzogna perpetuare la servitù. I pericoli maggiori non vengono però dai rivoluzionari di professione: «Il più radicale dei rivoluzionari diventa un conservatore il giorno dopo la rivoluzione» (Hannah Arendt). L'autorità costituita si deve guardare bene dagli eretici dell'eresia: è questa canaglia clandestina che in mancanza d'ogni arma ha avvelenato i pozzi della conoscenza e continua a parlare il linguaggio a cubetti del porfido e a cercare sotto il manto disselciato della strada le spiagge lucenti dell'Utopia.

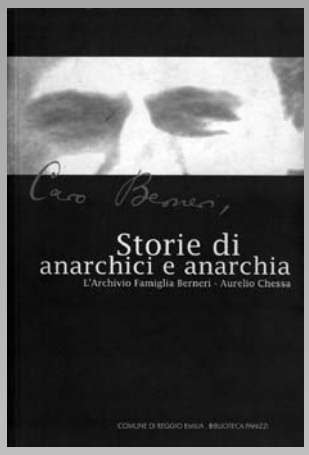
●

L'Archivio Famiglia Berneri - Aurelio Chessa

della Biblioteca Panizzi di Reggio Emilia custodisce un ricco patrimonio librario e documentario che abbraccia circa un secolo di storia, ricca di fatti e di episodi ignoti, o perduti nella memoria, dell'anarchismo e del movimento operaio.
L'ampia documentazione relativa all'attività politica e pubblicistica di Camillo Berneri, uno dei principali protagonisti del movimento anarchico internazionale, consegnata dalla famiglia Berneri ad Aurelio Chessa, ha costituito il nucleo più significativo di un archivio-biblioteca che lo stesso Chessa ha poi curato e arricchito con un impegno che divenne per lui ragione di vita. Oggi l'Archivio è diventato un punto di riferimento fondamentale per gli studiosi dell'anarchia e del movimento operaio, ai quali può offrire una biblioteca specializzata e fonti documentarie di straordinario interesse

a cura di F. Chessa
Leda Rafanelli
tra letteratura e anarchia
pagine 287, euro 16.00

Camillo Berneri
singolare/plurale.
Atti della giornata di studi
Reggio E. 28 maggio 2006
pagine 134 euro 12.00



a cura di G. Boccolari, F. Chessa
Storie di anarchici e anarchia.
L'Archivio della Famiglia
Berneri-Aurelio Chessa
pagine 93, euro 12.00

a cura di F. Chessa
Aurelio Chessa
il viandante dell'utopia
pagine158, euro 12.00

a cura di F. Chessa,
L. Gasparini, M. Mussini
Un attimo di verità. Vernon
Richards fotografo
pagine 205, euro 15.00

L'archivio
ha sede
a Reggio Emilia
in via Tavolata 6
Per informazioni
rivolgersi
a: 0522/438323
e-mail
archivioberneri@gmail.com

ESSERE ANARCHICHE E FEMMINISTE OGGI

di ***Irène Pereira***

Quale distanza c'è fra le teorie anarchiche e l'anarchismo in pratica? Quello delle idee e quello di tutti i giorni? Quello dei rapporti fra anarchici e anarchiche? Attraverso un esame approfondito delle varie forme dell'anarchismo Irène Pereira affronta il tema di un'anarchia femminista. Pereira, sociologa, insegna scienze politiche, è militante del sindacato Sud Culture Solidaires, dell'organizzazione politica Alternative Libertaire e redattrice della rivista Réfractions. *Questo articolo è stato pubblicato sul numero 24, primavera 2010, di quella rivista*

I rapporti fra anarchia e femminismo o fra anarchici e femministe non sono mai stati, e non sono tuttora, univoci. L'anarchia è solo una corrente politica che si dà per obiettivo la lotta contro lo Stato e il capitalismo o integra tutte le forme di lotta per l'emancipazione, all'interno delle quali si situa la lotta per l'emancipazione della donna? Gli anarchici individualisti della *Belle Époque* [1] hanno potuto sembrare all'avanguardia per un discreto numero di lotte che furono in seguito riprese negli anni Sessanta e Settanta: contraccezione, amore libero… Tuttavia negli anni Settanta, le militanti femministe non smettevano di criticare le organizzazioni militanti di sinistra per il loro machismo, critica alla quale non sfuggivano le organizzazioni anarchiche.

Oggi sembra che la causa della donna sia parte integrante delle organizzazioni anarchiche. Si potrebbe così pensare che il femminismo non sia più oggetto di discussione, ma di concordanza di opinioni in seno agli ambienti anarchici. Tuttavia i dibattiti che hanno attraversato il femminismo della terza ondata sono anche oggetto di controversie nelle organizzazioni anarchiche: come devono porsi gli anarchici di fronte al problema del velo? Come devono reagire di fronte ai problemi della prostituzione e della pornografia?

Nello stesso modo in cui negli anni Settanta l'anticapitalismo dell'anarchia poteva essere messo in discussione dal femminismo radicale, l'arrivo di nuove teorie quali la *queer* o l'intersezionalità [2] porta anche a interrogarsi sul modo in cui l'anarchia si rapporta alle diverse dimensioni dell'oppressione della donna.

In questo articolo mi prefiggo pertanto di interrogarmi su quale posizione può assumere l'anarchia in rapporto all'insieme di questi dibattiti, mostrando quale sarebbe la teorizzazione che potrebbe oggi adottare per integrare le rivendicazioni femministe.

A questo fine dividerò la mia riflessione in diverse parti. Come prima cosa cercherò di presentare i tratti salienti di un'anarchia femminista come io la concepisco, prima di tornare specificatamente su di una serie di dibattiti che spero di chiarire a partire dalla teorizzazione che avrò esposto.

1. Vedere l'articolo di Anne Steiner, *De l'émancipation des femmes dans les milieux individualistes à la Belle Èpoque*, in *Réfractions* n. 24/2010
2. L'intersezionalità è una teoria che analizza i fatti sociali incrociando un'analisi in termini di genere, razza e classe sociale.

Anarchia e femminismo
Definizione filosofica e politica dell'anarchia

L'anarchia etimologicamente definisce da una parte, dal punto di vista filosofico, l'assenza di principio primo e dall'altra, dal punto di vista politico, l'assenza del comando. La definizione filosofica dell'anarchia designa di conseguenza il rifiuto di fondare l'ordine sociale su di un principio primo, che sia Dio o la natura. La società non presuppone un ordine immutabile che sarebbe dato una volta per tutte e che troverebbe la propria giustificazione ultima o la propria essenza nella natura o in Dio. La società, quale è, è una costruzione storica. La disuguaglianza fra gli uomini, fra gli uomini e le donne o fra le «razze», non è un fatto di natura o il risultato di una volontà di trascendenza, ma la conseguenza di avvenimenti storici contingenti. L'anarchia presuppone quindi di partire dall'ipotesi filosofica che il mondo, e in particolare il mondo sociale quale è, non trova il suo fondamento in un principio primo assoluto. Dal punto di vista politico, l'assenza del comando significa che questa assenza di principio primo assoluto comporta che i rapporti di disuguaglianza gerarchica, cioè i rapporti di comando, non hanno un fondamento in sé stessi. Questo significa quindi che i rapporti di comando fra gli uomini, fra le «razze», fra uomini e donne o fra genitori e figli, fra esseri umani e animali, non poggiano su un fondamento naturale.

Di conseguenza l'anarchia, in quanto pensiero politico, si basa su due idee: 1) i rapporti di comando non sono fondati in modo assoluto; 2) quindi è possibile costruire una società che non si fondi su rapporti di comando. Questo non significa d'altro canto che l'autorità tecnica di una persona su un certo argomento non abbia fondamento [3], ma che quest'autorità, legata a una competenza tecnica, non determina un rapporto di comando e di obbedienza.

Teorie dell'anarchia

Detto questo, quale teorizzazione dell'anarchia suppone questa definizione?

Ho proposto altrove [4] una tipizzazione ideal-tipica dell'anarchia in tre principali correnti teoriche: l'individualismo, l'anarcocomunismo e il comunismo libertario. Metterò in parallelo queste tipologie con diverse correnti di femminismo, analizzate non nella complessità delle posizioni delle protagoniste, ma in una prospettiva anche qui ideal-tipica che ha per scopo di rendere più intelligibili le controversie.

Anarchia, femminismo e individualismo

L'individualismo anarchico fonda l'emancipazione sull'individuo. Questi si trova in lotta contro tutte le forme d'oppressione che possono riguardarlo. Una donna individualista anarchica si op-

porrà all'autorità e al controllo che la Chiesa fa pesare sul suo corpo e sulla sua sessualità, sul dominio che suo marito o il suo compagno può tentare di esercitare su di lei.

Tuttavia l'individualismo anarchico non può costituire la teorizzazione adeguata per pensare l'anarchia e ancora meno l'anarchia femminista. In effetti, questa corrente presenta due limiti principali. Da un lato, presuppone che l'individualità sia preesistente alla società. Di fatto suppone che sia possibile pensare l'emancipazione in modo strettamente individuale o anche in opposizione agli altri o alla società in genere. Sarebbe in questo modo possibile pensare l'individuo contro la società [5]. Dall'altro, l'individualismo pensa che sia possibile trasformare le singole persone concentrandosi su un'etica individuale senza trasformare le strutture sociali, economiche e politiche. In realtà sarebbe sufficiente cambiare la propria sessualità o il proprio rapporto con l'autorità. Se tutti gli esseri umani modificassero il proprio comportamento individuale a partire dall'adozione di un'altra etica di vita personale allora, per sommatoria, sarebbe l'insieme della società che sarebbe portata a trasformarsi. È certo possibile criticare le concezioni che, al contrario, non lasciano alcuno spazio all'iniziativa individuale nella trasformazione della società, ma sembra difficile poter negare che, dato il carattere sociale dell'esistenza umana, gli individui non siano immersi in relazioni e in forme di organizzazioni economiche e politiche che non dipendano esclusivamente dal loro desiderio individuale.

Se trasferiamo le critiche che rivolgiamo all'individualismo anarchico alle teorie femministe o legate al femminismo, ci si potrà accorgere che le politiche *queer*, in particolare nella versione iniziale che aveva loro dato Judith Butler [6], centrate sul fatto di realizzarsi nel proprio genere, cioè di giocare il genere in modo da mostrarne il carattere costruito, possono subire lo stesso tipo di critica. In effetti, rinviano la domanda di trasformazione dei rapporti di genere a una pratica individuale, senza articolarli esplicitamente in una dimensione politica ed economica.

Anarchia, femminismo e universalismo

L'anarcocomunismo basa sull'umanità nel suo insieme la trasformazione sociale. L'anarchia vuole essere lotta contro le relazioni di potere gerarchico di cui la Chiesa, in quanto istituzione di educazione morale e istituzione politica, è il modello paradigmatico. Per l'anarco-comunismo esistono certamente dei rapporti di dominio che non si limitano solo a quelli che esercitano lo Stato o il capitalismo, ma tutti gli esseri umani, in quanto parte dell'umanità, hanno interesse a far finire questi rapporti di oppressione [7]. Si può però dubitare che tutti gli esseri umani abbiano un eguale interesse alla trasformazione dei rapporti sociali di disuguaglianza. Associando oppressi e oppressori allo stesso discorso umanista e universalista, si tende a cancellare questa realtà dei rapporti iniqui d'oppressione.

Dal punto di vista delle teorie femministe, il femminismo liberal-egalitario o repubblicano, che si basa su una concezione universalista [8], può essere sottoposto allo stesso tipo di critica. In effetti, in questa concezione di femminismo che ha dominato la prima ondata, si tratta prima di tutto di fare della donna un uomo come un altro. Per questo tipo di femminismo noi siamo *in primis* degli esseri umani e la donna deve essere uguale all'uomo sul piano giuridico e politico. La dimensione che viene presa in considerazione è la dimensione politico-giuridica, mentre le disuguaglianze economiche che pesano sulla donna e lo sfruttamento economico che subisce non sono al centro delle preoccupazioni. Le rivendicazioni di questa corrente sono imperniate ancora oggi sulla possibilità che le donne, provenienti dall'élite del potere, accedano ai posti di potere politico ed economico. In tale concezione, le misure legate alla parità o alle

3. Bakunin, *Dieu et l'État* (1882). Disponibile su: http://kropot.free.fr/Bakounine-Dieu-État.htm.
4. Irène Pereira, *Anarchistes*, La ville brûle, 2009.
5. Gaston Leval, *L'anarchie et l'individualiste*. Disponibile su: http://kropot.free.fr/Leval-indivianar.htm.
6. Judith Butler, *Trouble dans le genre* (1999), La découverte, Parigi, 2006.
7. Sébastien Faure, *La douleur universelle*, Stock, Parigi, 1904.
8. Fra gli appartenenti a questa corrente in Francia si può citare Elisabeth Badinter.

quote possono essere percepite come contrarie all'ideale di un'umanità universale infine riconciliata, poiché inserirebbero nella legge la differenza dei sessi.

Anarchia, femminismo e classi sociali

La terza corrente dell'anarchia che ho individuato è rappresentata dal comunismo libertario. Chiamo comunismo libertario ogni corrente anarchica che analizza la società in termini di lotta di classe. Il comunismo libertario si pone come obiettivo la distruzione del sistema capitalistico e dello Stato, che è strumento della classe capitalista [9].

Il limite di questa corrente è di considerare la lotta delle donne come derivata dalla lotta contro la proprietà e più specificatamente dalla lotta contro il capitalismo. Le donne provenienti dal proletariato devono allearsi prioritariamente agli uomini del proletariato per combattere contro il sistema capitalistico, la fine del capitalismo definisce quindi la fine del patriarcato. Questo rifiuto di rendere autonoma la lotta delle donne dalla lotta anticapitalistica la si trova, per esempio, in seno alla Cnt (il sindacato libertario spagnolo) che rifiutò nel 1938 di riconoscere quale componente specifica le *Mujeres libres*, che peraltro si appellavano solo a una concezione universalista [10].

Questa concezione dei rapporti fra anticapitalismo e femminismo caratterizza quelle teorizzazioni, come per esempio il marxismo, che ritengono prioritaria la lotta contro il capitalismo rispetto alle altre forme di lotta per l'emancipazione. In seno alle correnti femministe, questa posizione è chiamata femminismo lotta di classe [11].

Il comunismo libertario difende la possibilità per il gruppo oppresso di proletari di costituirsi quale gruppo autonomo in seno a un'organizzazione di lotta, il cui modello costituisce il sindacato. Ma tende a focalizzare la sua analisi sulla lotta anticapitalistica, non tenendo in considerazione le altre lotte di emancipazione o considerandole secondarie rispetto a quella anticapitalistica [12].

Di fronte a questa riduzione della lotta di classe a lotta contro il capitalismo, il femminismo radicale materialista [13] proclama l'autonomia della lotta della donna. Esattamente come i proletari, che si vogliono riconosciuti quali soggetti politici specifici e non vogliono vedere le proprie rivendicazioni ridotte a un discorso umanista sulla fraternità universale, le donne rivendicano l'autonomia della propria lotta. La lotta delle donne costituisce una lotta di classe poiché le donne subiscono uno sfruttamento economico dovuto al sistema di produzione domestico. Questo sfruttamento non può essere ridotto a quello del sistema capitalista: esso consiste nel lavoro gratuito fornito per i lavori domestici e la cura dei figli.

Verso un'anarchia femminista radicale

Quale concezione dell'anarchia mi pare adeguata per considerare la lotta della donna?

L'anarchia, l'ho detto, rifiuta di fondare su un principio filosofico assoluto le disuguaglianze sociali e, fra queste, la disuguaglianza sociale fra uomo e donna. A mio giudizio, solo un'analisi in termini di rapporto di classe permette di tenere conto, senza cancellarli, i rapporti di oppressione che regnano all'interno dei diversi gruppi. L'anarchia, in quanto socialismo radicale quale la considero, analizza la società attuale come divisa in diverse classi sociali: classi economiche, di sesso, di «razza», politiche… che si devono abolire.

Le donne, allo stesso titolo dei proletari, costituiscono una classe sociale oppressa autonoma. Ma nessuna di queste classi è la classe che, da sola, potrebbe incarnare il destino di liberazione universale dell'umanità: allo stesso modo in cui gli operai e le operaie non rappresen-

9. Vedere per esempio *La plateforme d'Archinov* (1926), testo redatto da anarchici russi in esilio in Francia dopo la rivoluzione di ottobre, in cui si analizza la sconfitta del movimento anarchico da parte dei bolscevichi, come conseguente alla mancanza di unità teorica e di disciplina nell'azione.
10. Jacinta Rausa, *Entretien avec Sara Berebguer,* http://increvablesanarchistes.org/articles/1936_45/mujereslibres_sara.htm; Miguel Chueca, *Mujeres libres*, in *Réfractions*, n. 7/2005. Vedere anche Martha Ackelsberg, *La vie sera mille fois plus belle. Les Mujeres libres, les anarchistes espagnols et l'emancipation des femmes*, Acl, Lione, 2010.
11, Louise Toupin, *Les courants de pensée féministes* (1998).
http://classiques.uqac.ca/contemporains/toupin_louise/courants_pensee_feministe/courants_pensee.html.
12. Murray Boockchin, *Le spectre de l'anarcho-syndacalisme*, in *Anarcho-syndacalisme et anarchisme*, Acl, Lione, 1994.
13. Questa corrente è rappresentata da autori quali Christine Delphy o Monique Wittig.
14. Lesbiche, Gay, Bisessuali, Transessuali e Intersessuali.

tano il soggetto universale di emancipazione, così il patriarcato non è il nemico principale.
Il secondo punto che mi sembra necessario sottolineare è che i sistemi di oppressione (per esempio il sistema razzista, il sistema capitalistico, il patriarcato o lo Stato) non possono essere analizzati esclusivamente in termini economici o politici. La lotta contro l'oppressione deve essere al contempo lotta contro lo sfruttamento, contro il dominio politico, ma anche lotta culturale contro le stigmatizzazioni e le discriminazioni. Il sistema patriarcale è quindi un fenomeno sociale totale, contemporaneamente politico, economico e culturale.
L'importanza di non scollegare il problema dei costumi dalla dimensione economica può essere esemplificato attraverso il fatto di sapere se la lotta contro l'eteronormatività è una lotta che può essere disgiunta dalle lotte contro il patriarcato. A mio avviso, le lotte LGBTI [14] non possono essere lotte autonome rispetto alle lotte antipatriarcato. In effetti, il sistema patriarcale è quello che determina il sessaggio della società che a sua volta porta alla norma eterosessuale. Inoltre, l'eteronormatività non è un sistema autonomo nella misura in cui non contiene rapporti economici di sfruttamento, contrariamente al patriarcato. Le lesbiche subiscono uno sfruttamento economico in quanto donne, non in quanto omosessuali. I transessuali *Male to Female* subiscono, per esempio, le stesse perdite di salario di coloro che la società ha sempre considerato donne. Al contrario, il movimento omosessuale

maschile che non espone rivendicazioni legate allo sfruttamento economico, ma principalmente rivendicazioni legate a discriminazioni culturali, si trova facilmente integrato dalla società capitalistica dei consumi, in cui il modo di vita gay diviene motivo di vendita anche per gli eterosessuali.
Il riconoscimento di una lotta autonoma delle donne passa dunque dal riconoscere alle donne la possibilità di organizzare in modo autonomo la propria lotta. Ma questo non significa, come abbiamo visto, che la lotta delle donne acquisisca per tutte le donne lo status di lotta principale. Poiché una donna può essere anche proletaria o vittima di razzismo, essa può avere interesse ad altri combattimenti che possono essere antinomici con gli interessi di altre donne. Per esempio, una donna proletaria, in quanto proletaria, può avere interesse a combattere una donna borghese.
Mi sembra di conseguenza importante che, come esistono delle organizzazioni autonome di lavoratori, i sindacati, esistano anche delle organizzazioni autonome di donne. Ma mi sembra altrettanto importante che in seno a queste organizzazioni autonome esistano delle commissioni incaricate di far progredire le rivendicazioni legate alle oppressioni di altri fronti di lotta. Per esempio, in seno a un'organizzazione femminista vi può essere una commissione LGBTI, o una commissione antirazzista o, ancora, anticapitalistica.
In effetti, i sistemi di oppressione che sono il patriarcato, lo Stato, il capitalismo, o il razzismo, sono sì relativamente autonomi gli uni rispetto agli altri, ma sono in interrelazione. Così il posto che un individuo occupa in un sistema di oppressione può essere legato al posto che occupa in un altro sistema di oppressione. Per esempio, le donne sono sottomesse nel sistema patriar-

cale. Ma quando hanno iniziato a essere una fonte di mano d'opera nel sistema capitalistico, hanno continuato a essere marchiate dall'inferiorità nella quale sono tenute dal sistema patriarcale. È nel nome di questa inferiorità, che sarebbe legata al fatto di fare figli, che le donne hanno un salario nel privato mediamente inferiore del 25 per cento rispetto a quello degli uomini (in effetti esse possono restare incinta e quindi far perdere denaro alle imprese che le impiegano), hanno uno sviluppo di carriera inferiore…

Anarchia e controversie femministe

Proverò ora a dimostrare che la concezione che ho fin qui rapidamente tratteggiato permette di prendere delle posizioni anarchiche coerenti in seno alle controversie che si sono sviluppate in questi ultimi anni attorno a problemi legati al femminismo, e che hanno anche attraversato gli ambienti anarchici.

Le tre controversie per le quali cercherò di dare qualche indicazione di posizione, che mi sembri accettabile da un punto di vista anarchico, hanno opposto le femministe repubblicane e le femministe lotta di classe alle femministe della terza ondata, molto spesso ispirate da teorizzazioni uscite da quello che si definisce qualche volta postmodernismo (caratterizzato dal costruttivismo sociale, dalla decostruzione dei sessi, dal relativismo delle credenze, dalla critica dell'universalismo...).

Decostruire la differenza dei sessi

L'anarchia deve darsi come fine solo l'abolizione della disuguaglianza economica e politica fra uomini e donne, rimettere in discussione il sessismo, oppure deve andare sino ad abolire le categorie di sesso?

Ho già prima mostrato che la disuguaglianza sociale, per l'anarchia, non si può fondare su un principio naturale. Di conseguenza, la disuguaglianza fra i sessi non può trovare il suo fondamento in una differenza biologica fra i sessi. Quindi, significa che si deve andare sino a decostruire la differenza biologica fra i sessi? Questa domanda coinvolge l'aspetto antropologico dell'anarchia [15]. In realtà, se l'anarchia parte dal presupposto che ci possono essere società senza governati e governanti, questo può portare a supporre anche la possibilità di una società senza divisioni sessuali?

L'anarchia possiede in effetti un valore antropologico nella misura in cui tende a supporre che, anche se pensiamo che ci sono sempre state delle società con lo Stato o fondate su di un potere politico gerarchico, o che ci sono sempre stati dei ricchi e dei poveri, queste affermazioni non sarebbero fondate di per sé stesse e che è possibile immaginare delle società organizzate su altri principi. Questa portata antropologica dell'anarchia arriva sino a decostruire la differenza biologica dei sessi?

Considerando il sesso una separazione di classe e non una separazione biologica, e so-

stenendo la nozione di classe di sesso, tendo a supporre che effettivamente l'anarchia tenta di darsi per obiettivo l'abolizione delle classi di sesso, in quanto gruppi economici, politici e culturali. Fare del sesso una categoria sociale non significa negare che esistono delle differenze biologiche fra gli individui. Questo non significa negare che più del 99 per cento degli individui ha degli organi sessuali genitali che possono essere identificati per gli uni con il pene e per gli altri con la vulva. Ma questo porta a interrogarsi sui rapporti fra categorie sociali, categorie biologiche e realtà [16].
La posizione che suppone che si possano decostruire le classi di sesso, e quindi abolire le categorie del sesso, tende a considerare che le categorie non esistono di per sé nella realtà, ma che sono delle costruzioni. Esiste una materia della realtà, ma questa materia non è suddivisa nella realtà in categorie. C'è per esempio un *continuum* fra la materia inanimata e quella vegetale, non una cesura radicale. Così è stata per lungo tempo dibattuta la natura animale o vegetale delle spugne. La stessa cosa si può dire per un discreto numero di esseri microscopici. Allo stesso modo gli intersessuali, che mettono in rotta le categorizzazioni sessuali dei biologi, mostrerebbero, secondo alcuni specialisti, che non vi è una rottura ma una continuità biologica fra femminile e maschile [17].
Tuttavia, come sarebbe erroneo pensare che è sufficiente abolire le categorie verbali per abolire le realtà socioeconomiche che le sottendono, è a mio avviso scorretto pensare che potrebbe esistere un'uguaglianza sociale reale fra gli esseri umani, senza che siano abolite le categorie che sono gli effetti di queste disuguaglianze sociali e che servono per denominarle. Sarebbe in verità contraddittorio che le categorie del proletario e del borghese continuassero ad avere un senso in una società ove il sistema capitalistico non esistesse più.
Aspettando la distruzione del sistema patriarcale e la conseguente abolizione delle classi di sesso, le categorie di donne e uomini devono essere utilizzate dagli oppressi come termini politici utili a designare chi è l'oppresso e chi l'oppressore sociale.

Sulla questione del velo

Il cosiddetto *affaire* del «velo» ha lacerato non soltanto l'area femminista [18], ma anche l'area anarchica: il «velo» è un segno sessista patriarcale dell'oppressione della donna da parte di una religione o è il segno di un razzismo di Stato nei confronti di certe comunità di immigrati?
Alcuni anarchici, nel nome dei diritti delle donne e della critica della religione, si sono schierati contro il velo. Altri, in nome della difesa di minoranze vittime del razzismo e della critica dello Stato razzista, si sono schierati contro la legge sulle insegne religiose.
Come si può analizzare questo problema e quale posizione può portarci ad assumere la concezione dell'anarchia che propongo?
Ho detto sopra che esistono diversi sistemi di oppressione autonomi, ma che sono in ogni caso in interrelazione. Di conseguenza, propongo di distinguere tre sistemi di oppressione per analizzare la situazione: il sistema patriarcale, il sistema razzista e il sistema teologico-statale. Quest'ultimo sistema designa il fatto che lo Stato moderno si è costruito per omologia con la trascendenza divina, ma anche il fatto che le religioni e gli Stati intrattengono dei rapporti complessi per il monopolio del potere politico: rapporto di rivalità o mutuo sostegno. Le religioni tendono a presentarsi come fatti sociali totali che tentano di inglobare tutti gli aspetti dell'esistenza degli individui: economico, politico, morale, sessuale, filosofico… Per questo motivo le religioni forniscono spesso delle giustificazioni ai rapporti patriarcali. Si vede anche come possa esserci un'interazione fra il sistema

15. David Graeber, *Pour une anthropologie anarchiste*, Lux, Montréal, 2006.
16. Vedere a questo proposito l'articolo di Elsa Dorlin, *Pour une épistémologie historique du sexe*, in *Araben*, rivista on line del GREPH, vol. 3, 2006, *Les receptions de la science*, http://greph.univ-lyon2.fr.
17. Vedere Ann Fausto Sterling, *Sexing the body*, New York, 2000. Per un interessante commento di un esempio che ha avuto una vasta eco nell'attualità del 2009, ossia l'*affaire* Semenya: Bohuon, *Caster Semenya, l'incroyable athlète qui bouleverse l'éthique sportive.* Disponibile su: http://www.mediapart.fr.
18. Nicolas Dot-Pouillard, *Les recompositions politiques du mouvement féministe français au regard du hijab*, in *SociologieS* [on line]. Primi testi messi on line il 31 ottobre 2007. Consultati il 9 gennaio 2010. URL: http://sociologies.revues.org/index246.html.

teologico-politico e il sistema patriarcale. Il velo può effettivamente apparire quale giustificazione religiosa del sistema patriarcale.
Ciononostante, l'analisi dell'*affaire* del velo non può limitarsi a questo aspetto. Si tratta della trasformazione, in concomitanza con la prima guerra del Golfo, di un fatto minoritario in una faccenda nazionale. Quello che ci si chiede con tale questione è il rapporto dello Stato francese con la religione. Lo Stato in Francia alterna due giustificazioni del proprio potere: la iscrive o nella storia cristiana della Francia, o nei valori repubblicani giacobini, laici e universalisti. Lo Stato francese giustifica il proprio potere tramite la sua opposizione agli altri Stati, agli Stati stranieri, ma anche in opposizione alle comunità che potrebbero formare nel suo seno uno Stato nello Stato o un partito dello straniero; in particolare, ci si deve affermare contro le comunità religiose.
Ora, combattere le manifestazioni dell'Islam in Francia, è per lo Stato francese riaffermare il proprio potere e giustificarlo nei confronti di quello che presenta quale minaccia per la sicurezza civile. Il velo sarebbe il segno dell'esistenza di un nemico politico interno.
Di conseguenza, dal punto di vista anarchico, mi pare che l'*affaire* del velo non debba essere visto come l'opposizione fra anarchici femministi, da una parte, e anarchici antirazzisti dall'altra. Ma deve rappresentare per gli anarchici l'occasione di denunciare il sistema di op-

pressione teologico-politico. Da una parte la religione, in quanto sistema politico, vuole esprimere la propria influenza sui modi di vita degli individui e in particolare delle donne, giustificando il sistema patriarcale. Dall'altra lo Stato intende giustificare il proprio potere tramite la minaccia di un partito straniero il cui marchio sarebbe l'Islam. L'*affaire* del velo può allora essere analizzato come rivalità fra due sistemi teologico-politici dei quali tuttavia l'uno, l'Islam, appare come il sistema al quale alcuni oppressi cercano di appoggiarsi per far valere le proprie rivendicazioni.

Anarchia, femminismo e liberazione sessuale

Una terza controversia attraversa gli ambienti femministi e anarchici, e riguarda la condizione di alcune attività quali la prostituzione o la pornografia. Queste attività devono essere considerate forme di sfruttamento economico-sessuale o come attività legate alla liberazione sessuale della donna?
È assai facile, essendo anarchica, eliminare due opinioni. Da un parte, quella che si opporrebbe alla prostituzione o alla pornografia nel nome di un puritanesimo sessuale, posizione che si ritrova per esempio negli ambienti cristiani. Dall'altra, è facile opporsi anche all'opinione che farebbe della prostituzione, indipendentemente dall'analisi dei rapporti economici di sfruttamento che possono esistere nelle reti di prostituzione o dalle situazioni economiche che conducono le donne a prostituirsi, il modello per eccellenza di relazione liberata da qualsiasi regola sessuale oppressiva: la prostituzione sarebbe un lavoro come un altro in cui una donna può guadagnare molti soldi tramite la sua attività sessuale.
Tuttavia esistono posizioni più difficili da valutare. Per esempio, alcuni difendono la costituzione di sindacati di prostitute, che avrebbero per obiettivo di permetterle di beneficiare di uno statuto di protezione dei lavoratori/lavoratrici del sesso aspettando, forse, l'abolizione della prostituzione. Altri affermano che la prostituzione non è diversa dal matrimonio, nel senso che le donne si prestano, in entrambi i casi, a un'attività sessuale contro vantaggi economici che gli procura il partner sessuale: quindi, se nessuno pensa di abolire il matrimonio, perché si dovrebbe abolire la prostituzione? Ci sono anche persone che difendono la prostituzione non come attività commerciale, ma come un

19. Si tratta di un tipo di rapporto che descrive per esempio Beatriz Préciado a proposito del suo legame con Virginie Dépentes in *Testo Junkie*, Grasset, Parigi, 2008.

servizio di sesso pubblico, considerando il fatto che tutti dovrebbero aver diritto a una vita sessuale gratificante, per esempio le persone handicappate. Altri ancora vedono nella prostituzione il modo per una donna di disporre liberamente del proprio corpo e di svolgere un lavoro che è in fin dei conti meno faticoso della cassiera.

Che cosa pensare di queste diverse affermazioni? Nella prima parte di questo articolo ho sostenuto che l'anarchia deve organizzare una lotta che tenga conto al contempo della dimensione economica, politica e culturale della situazione.

Se analizzo la prostituzione da un punto di vista economico, è un dato di fatto che non si tratta di una qualsiasi attività sessuale. È un'attività sessuale remunerata. Ma non è esattamente questo che definisce la prostituzione. Chiamo prostituzione quell'attività per la quale una persona assicura la propria sussistenza tramite l'attività sessuale. Di fatto, esistono forme di prostituzione che non hanno una remunerazione monetaria, come per esempio il matrimonio. Esistono anche forme di attività sessuale remunerata che sono libertinaggio e non prostituzione. Si tratta semplicemente di soddisfare il fantasma di farsi pagare per un rapporto sessuale [19].

In quanto anarchici, siamo portati a costruire una società nella quale non ci sarà sicuramente più moneta, ove il lavoro sarà un'attività socialmente utile e ove tutte le attività umane non saranno necessariamente attività commerciali. Noi speriamo di realizzare una società in cui gli individui siano il più realizzati possibile, ove vi sia un posto reale per le attività che siano guidate dalla ricerca del piacere che ci procurano.

La prostituzione è compatibile con questa concezione? Se ne può dubitare. In effetti, si può supporre che in una società anarchica non tutte le attività diventino lavoro, ma che certe attività siano orientate solo dal piacere che ci procurano. Possiamo immaginare che il fatto di passare del tempo con un amico possa divenire un lavoro dal quale dipenderebbe la nostra sussistenza?

La liberazione sessuale che vantano gli anarchici consiste in qualsiasi tipo di rapporto sessuale? C'è un orientamento nella concezione della sessualità che sia al contempo libertario e femminista? Mi sembra che si debba giungere a una situazione in cui la sessualità sia per la donna un'attività unicamente orientata verso il piacere, e non sottomessa al piacere del proprio marito, all'imperativo della riproduzione o al potere di chi detiene il denaro o di chi può prenderla con la forza. La posizione politica che dimenticasse questo obiettivo non potrebbe essere qualificata come libertaria o anarchica.

Di conseguenza, fintanto che l'attività sessuale resta un lavoro per il quale una donna o un uomo assicura la propria sussistenza, non si può dire che si tratta di un'attività che lui o lei fa unicamente per il piacere. Certamente si può ricevere piacere da un lavoro, ma il lavoro non ha come unica ragione il piacere, permette anche di assicurare la sussistenza vitale degli individui. Tuttavia, è possibile pensare che effettivamente la prostituzione, in quanto attività sessuale remunerata, in quanto lavoro che non si può confondere con il libertinaggio o l'amore libero, non può essere immediatamente abolita. Non può dopotutto essere, in una società capitalista, un lavoro che alcune donne potrebbero preferire a quello di cassiera? Non si può migliorare subito la situazione delle persone prostituite?

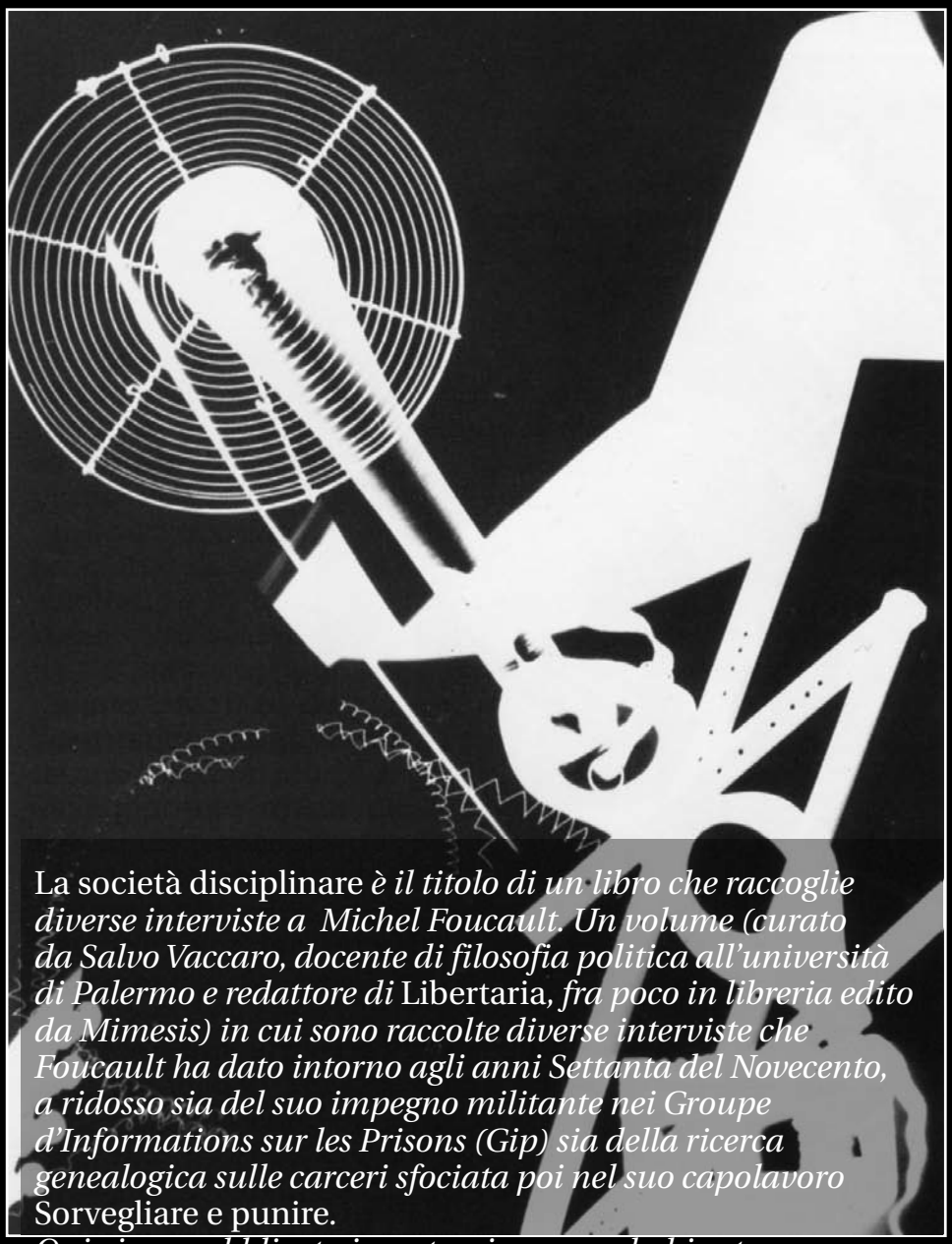
A mio avviso, non si può non sostenere il desiderio delle prostitute di veder migliorare la propria situazione, nella misura in cui ogni donna, se la propria situazione materiale declina, può considerare questa attività come mezzo di sussistenza. Ma bisogna evitare di difendere rivendicazioni che sarebbero contraddittorie con il progetto anarchico di società e che rinforzano il sistema capitalista e/o patriarcale. Si tratta di rivendicare dei diritti che siano collegati agli individui stessi: diritto all'abitazione, diritto a un lavoro remunerato in modo decoroso, diritto alla formazione… Non si deve quindi difendere uno statuto di prostitute o di lavoratori/lavoratrici del sesso, ma diritti sociali collegati a ogni individuo in quanto membro della società.

●

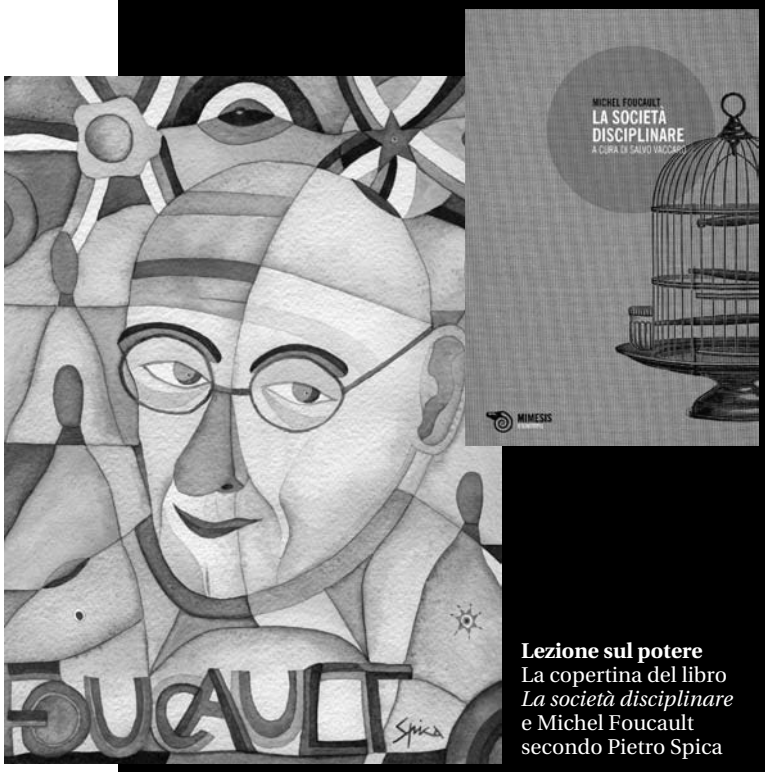
IL POTERE E LA NORMA

di Michel Foucault

Lezione al Collège de France



La società disciplinare *è il titolo di un libro che raccoglie diverse interviste a Michel Foucault. Un volume (curato da Salvo Vaccaro, docente di filosofia politica all'università di Palermo e redattore di* Libertaria, *fra poco in libreria edito da Mimesis) in cui sono raccolte diverse interviste che Foucault ha dato intorno agli anni Settanta del Novecento, a ridosso sia del suo impegno militante nei Groupe d'Informations sur les Prisons (Gip) sia della ricerca genealogica sulle carceri sfociata poi nel suo capolavoro* Sorvegliare e punire.
Qui viene pubblicata in anteprima una sbobinatura di una lezione tenuta da Foucault al Collège de France nell'anno accademico 1972-1973, all'interno del corso La società punitiva. *In questa lezione si annuncia una teoria analitica del potere che sicuramente farà discutere chi si occupa attivamente della critica al potere*



Lezione sul potere
La copertina del libro *La società disciplinare* e Michel Foucault secondo Pietro Spica

È necessario liberarsi di quattro tipi di analisi relative al potere:

1. Lo schema teorico della detenzione del potere, cioè quella concezione per cui il potere sarebbe qualcosa che si possiede: che alcuni possiedono e che altri non possiedono affatto. Nella società ci sarebbe un gruppo di persone, una classe che detiene il potere e che sarebbe la borghesia.

2. Il tema della localizzazione del potere, cioè quell'idea secondo cui il potere politico è sempre localizzato in un certo numero di elementi ed essenzialmente negli apparati di Stato. Tema della corrispondenza tra le forme del potere e le strutture politiche.

3. Tema della subordinazione. L'idea che il potere è un particolare sistema per mantenere, ristrutturare, riprodurre un modo di produzione; vale a dire che il potere sarebbe sempre subordinato a un modo di produzione che è, se non storicamente, almeno analiticamente sempre un presupposto.

4. Tema secondo cui il potere non può mai produrre, nell'ordine della conoscenza, altro che effetti ideologici.

I. La formula: «Loro hanno il potere», benché abbia un valore politico, non può servire per un'analisi storica. Il potere non lo si possiede, ma lo si esercita in tutto lo spessore e su tutta la superficie del campo sociale, secondo un sistema di connessioni, di trasmissioni, di distribuzioni, e così via. Il potere si esercita attraverso degli elementi dati: la famiglia, i rapporti sessuali, ma anche la vita in casa, il vicinato, e così via. Quanto più sottilmente riesce ad addentrarsi nella trama sociale tanto più si scopre il potere come qualcosa che «circola», che si esercita, che si effettua e quindi che o riesce a esercitarsi o non ci riesce affatto; il potere in altri termini è sempre una definita forma di scontro momentaneo e continuamente rinnovato tra un certo numero di individui. Il potere non lo si possiede dal momento che lo si mette in gioco, lo si rischia: lo si vince o lo si perde come in una battaglia. Al cuore del potere c'è un rapporto conflittuale-polemogeno e non un rapporto di appropriazione. Esso non si trova mai totalmente, interamente, da una sola parte. Non ci sono da una parte quelli che «hanno» il potere e dall'altra quelli che non l'hanno per niente. Il rapporto con il potere non è riducibile in uno schema bipolare passività-attività.

Certamente nel campo sociale c'è «una classe» che occupa strategicamente un posto privilegiato e che può imporsi, accumulare le vittorie e ottenere a proprio vantaggio un effetto di sur-potere (sur-pouvoir). Ma questo effetto non appartiene mai all'ordine dell'aumento di possesso (sur-possession) o dell'aumento di profitto (sur-profit).

Il potere non è mai monolitico. Non viene mai messo interamente sotto il controllo di un particolare punto di vista. A ogni istante il potere si mette in gioco in piccole parti singole. Così, il problema del risparmio operaio nel dicannovesimo secolo è stato il terreno per una battaglia di potere. Il risparmio operaio è nato dal bisogno padronale di fissare la classe operaia, nello spazio e nel tempo, a un apparato di produzione. Ma questo risparmio operaio imposto dalla strategia padronale ha messo l'operaio stesso in grado di disporre di quella certa quantità di fondi tale che gli permetteva poi di scioperare. Non si può assimilare potere e ricchezza: il potere è una strategia permanente che va pensata tenendo presente lo sfondo della guerra civile. Bisogna abbandonare lo schema per cui il potere, per contratto, verrebbe affidato ad alcuni dalla volontà di tutti.

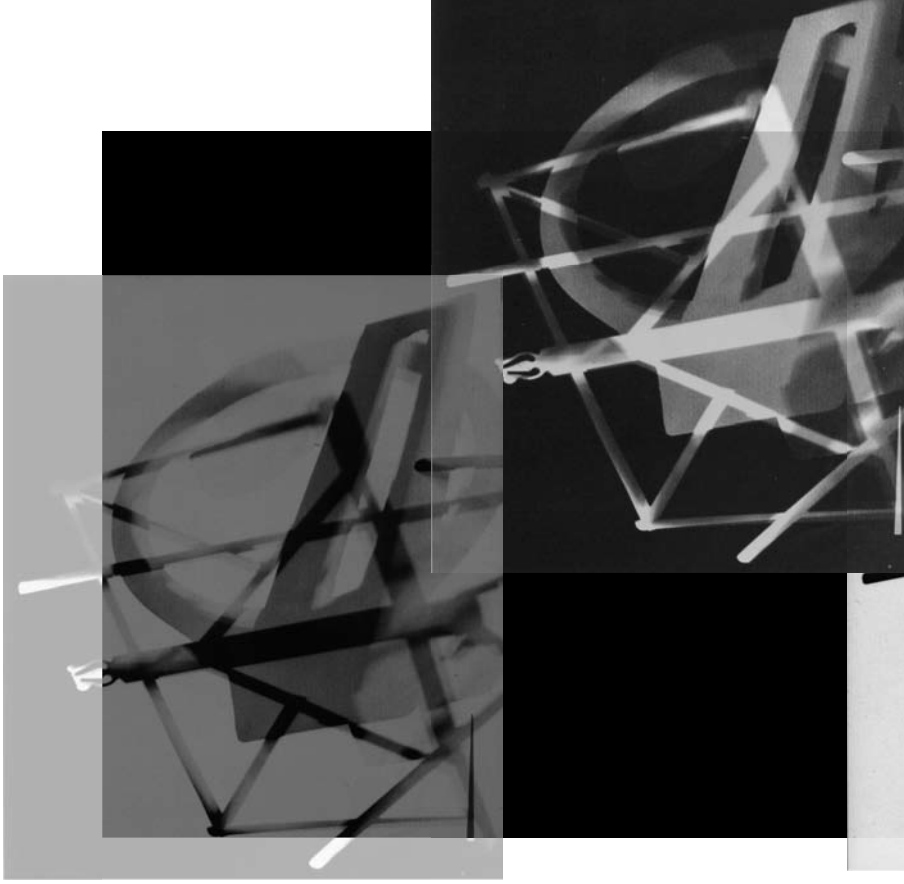
II. Il potere non può essere definito come qualcosa localizzabile negli apparati dello Stato. Forse non è neanche sufficiente dire che gli apparati di Stato sono la posta in gioco di una lotta interna o esterna. L'apparato di Stato è una forma concentrata (una struttura d'appoggio), lo strumento di un sistema di poteri che vanno abbondantemente al di là di esso. Né il controllo né la distruzione dell'apparato di Stato sono, proprio per questa ragione, sufficienti in pratica a far scomparire o trasformare un certo tipo di potere.
Il rapporto tra gli apparati di Stato e il sistema di poteri, all'interno del quale questi apparati sono inseriti e funzionano, risulta evidente quando si esamina l'apparato di polizia della monarchia francese. Questo apparato statale era profondamente innestato all'interno di un sistema di potere. Non essendoci «lettres de cachet», l'apparato di polizia ha potuto funzionare solo nella misura in cui si ingranava con un sistema di poteri ripartiti nell'autorità paterna e nelle azioni di comunità locali e religiose. È proprio perché all'interno della società esisteva questa ragnatela di poteri che il nuovo apparato di Stato poliziesco ha potuto funzionare. È noto come la gente che si trovava al vertice di queste piccole piramidi di potere si sia impadronita dell'apparato poliziesco per farlo funzionare. Allo stesso modo, l'apparato penale del diciannovesimo secolo funziona in stretto legame con quel sistema disciplinare che rappresenta la sua condizione di possibilità; sistema i cui agenti sono: i datori di lavoro, i sorveglianti nelle fabbriche, i quadri intermedi, i capisquadra, gli affittacamere, i fornitori che fanno credito all'operaio, e così via.
Tutti questi elementi costituiscono altrettante istanze del potere che permettono all'apparato penale di funzionare (è noto come, attraverso un cumulo di piccole punizioni esterne all'apparato statuale, gli individui siano stati spinti verso l'apparato penale per divenirne gli oggetti). I sistemi di potere non vanno solo distinti dagli apparati di Stato, ma anche dalle strutture politiche.

III. Se si dà ai sistemi di potere questa estensione, si è obbligati a determinare il funzionamento stesso del potere a un livello più profondo. Così facendo, non si può più considerare il potere come il garante di un modo di produzione: esso è infatti piuttosto uno degli elementi costituenti il modo di produzione, funziona nel cuore del modo di produzione.
Abbiamo potuto constatare che il funzionamento degli strumenti di cattura (fabbrica, prigione, casse di risparmio, manicomi e così via) non operava a garanzia di un modo di produzione, bensì rappresentava la costituzione stessa di un modo di produzione. In effetti, il fine principale della cattura era l'asservimento del tempo al tempo della produzione (1. fissazione dell'individuo allo svolgersi della meccanica produttiva; 2. asservimento al ciclo della produzione: crisi, disoccupazione. Il risparmio diventerà così il mezzo di questo asservimento; 3. sistema del debito e del controllo locale attraverso cui gli operai sono fissati a una zona data dell'apparato produttivo fino a che la forza lavoro diventi redditizia). Un tale meccanismo va ben oltre il garantire un modo di produzione. Ne è l'elemento costitutivo.
Il problema della società feudale era quello di assicurare il prelievo della rendita attraverso l'esercizio di una sovranità. Il problema della società industriale è fare in modo che il tempo degli individui possa essere integrato nell'apparato di produzione sotto forma di forza-lavoro. È necessario cioè che il tempo che il datore di lavoro acquista non sia «tempo puro», ma forza-lavoro bella e buona. In altri termini, si tratta di costituire

il tempo della vita degli individui in forza-lavoro.
Se è vero che la struttura economica caratterizzata dall'accumulazione del capitale ha la proprietà di trasformare la forza-lavoro in forza produttiva, la struttura di potere che prende la forma della cattura ha lo scopo di trasformare il tempo di vita in forza-lavoro. La cattura è il corrispettivo, in termini di potere, di quello che in termini economici è l'accumulazione del capitale.
È falso dire, come fa «un certo post-hegeliano celebre», che l'esistenza concreta dell'uomo è il lavoro. Poiché la vita e il tempo dell'uomo non sono per natura lavoro, ma sono: piacere, discontinuità, festa, riposo, bisogni, instabilità, appetiti, violenze, saccheggi... È tutta questa energia esplosiva, istantanea e discontinua che il capitale deve trasformare in forza-lavoro continua e continuamente offerta sul mercato. Il capitale deve sintetizzare la vita nella dimensione della forza-lavoro, cosa che implica una coercizione: quella del sistema di cattura. L'astuzia della società industriale è consistita, per esercitare questa coercizione, nel riadattare la vecchia e logora tecnica della reclusione dei poveri.
Nel diciassettesimo-diciottesimo secolo la reclusione dei poveri era un modo per vincolare coloro che, liberi da attività, sfuggivano alle limitazioni di tipo geografico attraverso cui veniva esercitata la sovranità. Questa vecchia istituzione sarà estesa a tutta la società, sarà utilizzata per avvinghiare gli individui agli apparati sociali, in modo da permettere quel tipo di cattura che diverrà costitutivo del modo di produzione capitalistico.

IV. Il potere non è affatto stretto nell'alternativa: violenza o ideologia. In realtà, ogni punto d'esercizio del potere è contemporaneamente un luogo di formazione del sapere. E, per contro, ogni sapere stabilisce, permette e assicura l'esercizio di un potere. In altri termini, non c'è opposizione tra ciò che si fa e ciò che si dice. Per esempio: il controllo amministrativo della popolazione in epoca classica (formazione dello Stato centralizzato). Nel diciassettesimo-diciottesimo secolo, in Francia, questo controllo era una delle funzioni del potere che ha prodotto determinati tipi di sapere.
1. Sapere di gestione: coloro che gestivano l'apparato di Stato acquisivano un sapere che accumulavano. Sapevano attraverso inchieste, osservazioni, esperienze come si dovevano tassare, calcolare le imposte, chi era propenso a non pagarle. Inoltre in quale strato della popolazione si potevano reclutare i soldati.
2. Sapere d'inchiesta: sulla mobilità demografica di una regione, sulle tecniche artigianali, sulle tecniche agricole, sullo stato di salute delle popolazioni. All'inizio tali inchieste furono promosse dall'iniziativa privata, in seguito, verso la seconda metà del diciottesimo secolo, furono prese in mano dallo Stato (1760-1770). La Società regia di medicina ha codificato e generalizzato le inchieste sulla salute delle popolazioni, inchieste che precedentemente erano patrimonio di individui indipendenti. Questo vale anche per le inchieste sulle tecniche industriali.
3. Sapere inquisitorio: l'arresto di un individuo era sempre accompagnato da un rapporto sul suo comportamento. A partire dal diciannovesimo secolo, queste tecniche saranno riprese in funzione di due grandi principi: ogni agente del potere sarà un agente di formazione del sapere. Cioè ogni agente del potere dovrà rinviare a coloro che lo hanno delegato un certo sapere relativo al potere che esercita. A ogni ordine dato, dovrà corrispondere un certo rapporto sul modo in cui l'ordine è stato eseguito, le condizioni che hanno reso possibile o impossibile la sua esecu-

zione, le conseguenze di questo ordine e le eventuali correzioni da apportarvi. I prefetti, i procuratori generali sono vincolati dall'obbligo di questo rapporto.



Le relazioni tra potere e sapere

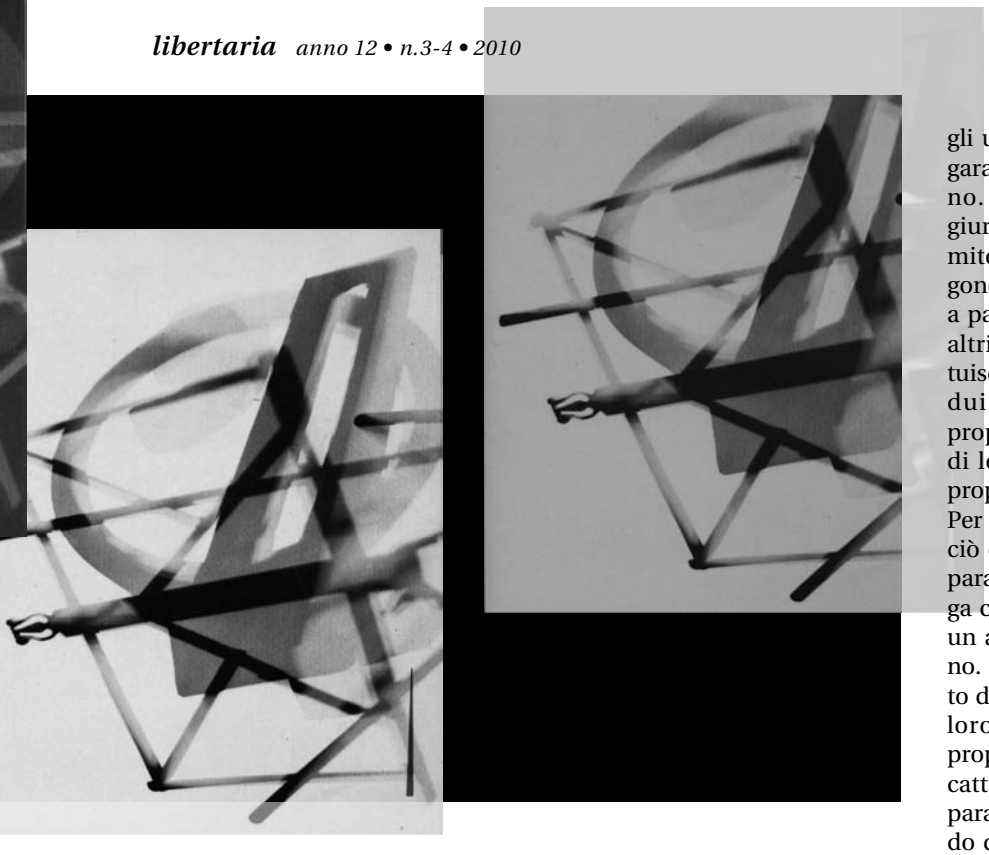
Anche se precedentemente il rapporto esisteva, era un fatto saltuario o un'abitudine. La sistematizzazione, il carattere istituzionale di questo resoconto fatto da ogni agente del potere al suo superiore è stato, nella storia delle relazioni potere-sapere, un fenomeno tanto importante quanto l'invenzione della contabilità a partita doppia nell'economia medievale o l'invenzione del feedback nella tecnologia moderna. In connessione con il rapporto c'è stata l'elaborazione di una serie di strumenti specifici d'astrazione, di generalizzazione, di valutazione statistica. La statistica è diventata una scienza di Stato, che darà luogo a qualcosa come la sociologia. (È stata spesso fatta la critica filosofica dell'astrazione, così come la storia del metodo sperimentale. Bisognerebbe fare la storia dell'astrazione amministrativa del sapere).

È vero che non c'è stato bisogno di attendere il diciannovesimo secolo per vedere il potere risplendere di un certo numero di consigli e di conoscenze, in una parola, di discorsi di individui più o meno qualificati o valorizzati dal potere stesso. Che i sovrani si siano attorniati di pedagoghi, che i re abbiano consultato filosofi, sapienti o saggi, è avvenuto già prima del diciannovesimo secolo. Ma è a partire dal diciannovesimo secolo che il sapere in quanto tale si trova dotato statutariamente, istituzionalmente di un certo potere. All'interno della divisione tra lavoro intellettuale e lavoro manuale, il diciannovesimo secolo ha apportato qualcosa di nuovo e cioè che il sapere deve funzionare nella società congiunto a una certa quantità di potere. Proprio in quanto è sapere esso si carica di potere: non è la buona volontà del potere o la sua curiosità che si aprono al sapere.

Il modo in cui tutti i livelli del sapere sono misurati, calcolati, autenticati dall'apparato scolastico (e da tutti gli apparati formativi) è l'espressione del fatto che, nella nostra società, un sapere ha diritto a esercitare un potere. A partire dal diciannovesimo secolo ogni sapiente diventa professore o direttore di laboratorio. Vale a dire che il personaggio del sapiente «allo stato libero» (che non esercita altro potere nella società se non quello di dire la verità o di dare dei consigli) sparisce a vantaggio di colui il cui sapere è immediatamente autenticato attraverso il potere che esercita.

Lo stesso accade per il medico che, a partire dal diciannovesimo secolo, in quanto dispensatore del normale e del patologico, si trova a esercitare un certo potere non più soltanto sul suo cliente ma anche su gruppi e sulla intera società. La psichiatria offre un esempio simile. Il potere dello psichiatra è stato istituzionalizzato dalla legge del 1838 che conferisce al sapere psichiatrico una determinata quantità di potere facendo dello psichiatra un esperto che deve essere consultato su ogni caso di internamento. Non è certo difficile riscontrare una notevole opacità del campo sociale quando si ricerca in esso soltanto la produzione e il desiderio, oppure l'economia e l'inconscio. In realtà, c'è tutta una fascia trasparente per l'analisi che può essere decifrata studiando le strategie del potere; quelle stesse di cui i sociologi vedono solo il sistema muto o incosciente delle regole, di cui gli epistemologi non recepiscono che gli effetti ideologici mal controllati. Proprio là, invece, è possibile scoprire strategie perfettamente finalizzate e calcolate di potere.

Il sistema penale ne è un esempio. In effetti, se si pone il problema del sistema penale in termini di economia, nessuna ana-



lisi, vuoi del carcere, vuoi della popolazione marginalizzata, può dar conto della sua esistenza. Per contro, se il problema è posto al livello del potere-sapere, nessuna opacità ingannevole impedisce allora l'analisi del sistema penale. Invece di sistema punitivo si dovrebbe parlare di sistema disciplinare, cioè di una società dotata di un apparato la cui forma è la cattura, la cui finalità è la costituzione di forza-lavoro, e il cui strumento è l'assunzione della disciplina o delle abitudini. A partire dal diciannovesimo secolo si sono sviluppati e opacizzati una quantità di apparati per fabbricare disciplina, imporre coercizioni, far assumere abitudini. Nei nostri corsi fino a oggi abbiamo analizzato la preistoria di questi apparati di potere che funzionano da base per l'acquisizione delle abitudini come norme sociali.

Il termine «abitudine», nella politica del diciottesimo secolo, ha un uso critico che permette di fare l'analisi dell'istituzione, della legge, dell'autorità. Ci si può servire di questa nozione per sapere in che misura può essere fondata una istituzione, una legge o una autorità. È in questo modo che funziona la critica humiana (la quale utilizza proprio la nozione di abitudine come strumento). Se nel diciottesimo secolo si fa uso di essa, è per «raschiar via» tutto quello che era considerato obbligo tradizionale, fondato sulla trascendenza, e sostituirgli così il puro e semplice obbligo del contratto. Criticare la tradizione per mezzo dell'abitudine al fine di stabilire per contratto i legami sociali.

Nel diciannovesimo secolo il termine «abitudine» comincia a essere utilizzato in modo prescrittivo. L'abitudine rappresenterà ciò a cui ci si deve sottomettere. In tal modo si giunge a un'etica fondata sull'abitudine che diventa un dato positivo. L'abitudine non ha più con il contratto lo stesso rapporto che aveva nel diciottesimo secolo: viene concepita come il complemento del contratto. Nel diciannovesimo secolo, il contratto è la forma giuridica per mezzo della quale coloro che possiedono si legano gli uni agli altri. È la forma che garantisce la proprietà di ognuno. Il contratto dà una forma giuridica allo scambio. È il tramite per cui gli individui stringono delle alleanze (matrimoni) a partire dalle loro proprietà. In altri termini, il contratto costituisce il legame sia degli individui direttamente con le loro proprietà, sia degli individui tra di loro attraverso le rispettive proprietà.

Per converso l'abitudine diventa ciò che lega gli individui all'apparato di produzione, ciò che lega coloro che non possiedono a un apparato che non possiedono. L'abitudine è il complemento del contratto e si rivolge a coloro che non sono legati dalla proprietà. Cosicché l'apparato di cattura fissa gli individui all'apparato di produzione fabbricando delle abitudini attraverso un gioco di coercizioni, d'apprendimenti e di castighi. Tale apparato deve costruire un comportamento che caratterizzi gli individui, deve fabbricare un «nexus» d'abitudini che definisca l'appartenenza degli individui a una società; il che vuol dire che fabbrica qualcosa come la norma.

Mentre l'internamento classico gettava fuori della norma certi individui, mentre, rinchiudendo i malati, i folli, i criminali…, questo tipo di apparato creava dei mostri, la cattura moderna costruisce la norma. Costituzione della forza di lavoro, apparato di sequestro: società disciplinare, funzione permanente di normalizzazione. È questa la sequenza che caratterizza il nostro tipo di società.

Da Gilles Deleuze-Michel Foucault, *Mélanges: pouvoir et surface, lezione al Collège de France*, 1973. Si è mantenuta volutamente l'esposizione colloquiale e schematica.

IL **POTERE** NELLE

Questo è uno degli ultimi articoli del grande antropologo francese (1934-1977). È stato pubblicato su interrogations, *rivista internazionale di ricerche anarchiche, nel numero 7 del giugno 1976. Pierre Clastres, etnologo, professore all'École Pratique des Hautes Études, ha pubblicato* Cronaca degli Indiani Guayachì *(1972),* Il Gran Parlare. Miti e testi sacri degli Indiani Guaranì *(1974),* La società contro lo Stato *(1974) e nel 1980, dopo la sua morte, Seuil ha dato alle stampe* Archeologia della violenza. *La rivista* interrogations *nasce nel dicembre 1974 per iniziativa di Louis Mercier Vega che coinvolge redattori francesi, inglesi spagnoli e italiani. Esce in quattro lingue: gli articoli vengono pubblicati nella versione originale, seguiti da riassunti nelle altre tre lingue. L'esperienza di* interrogations *si chiude nel giugno 1979 gestita da una redazione italiana. Due anni prima (20 novembre 1977) Mercier Vega aveva deciso di mettere fine alla sua vita*

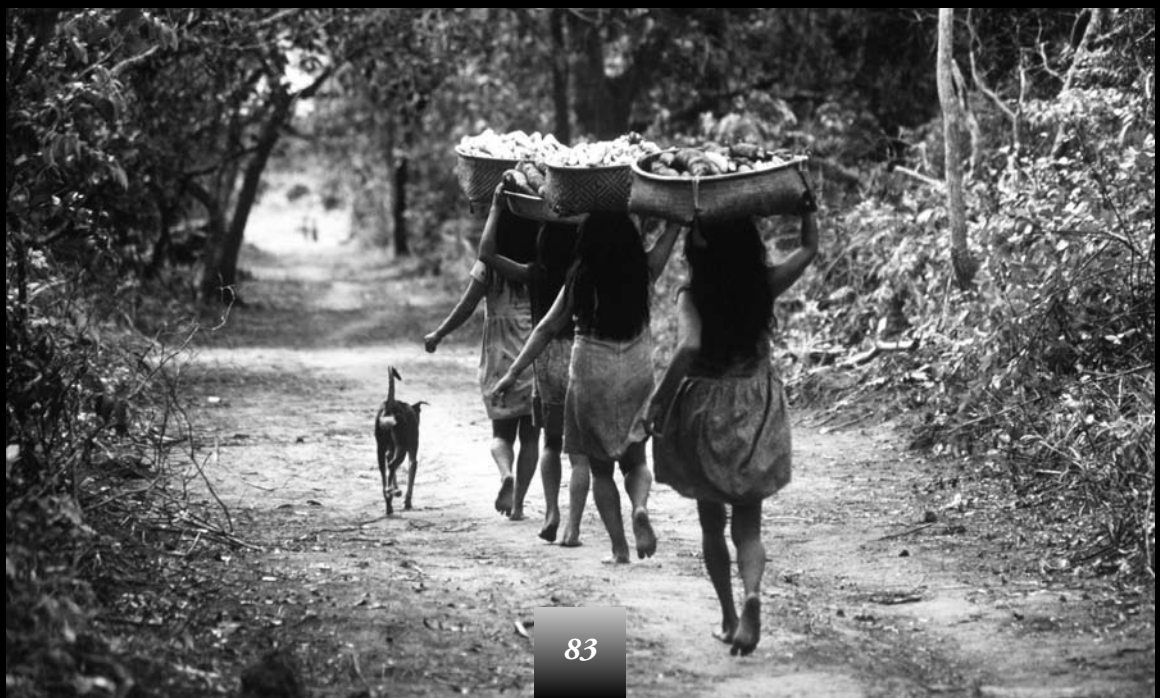
di Pierre Clastres

SOCIETÀ PRIMITIVE

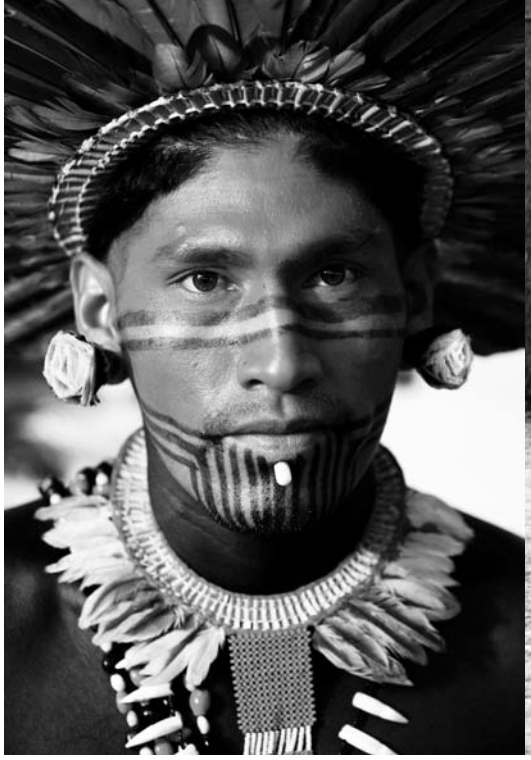
Nel corso degli ultimi due decenni l'etnologia ha conosciuto un brillante sviluppo grazie al quale le società primitive sono sfuggite, se non al proprio destino (la scomparsa), per lo meno all'esilio al quale le condannava, nel pensiero e nell'immaginazione dell'Occidente, una tradizione molto antica d'*esotismo*. Alla candida convinzione che la società europea era assolutamente superiore a qualunque altro sistema di società, si è a poco a poco sostituito il riconoscimento di un relativismo culturale che ammette ormai, rinunciando all'affermazione imperialista di una *gerarchia* di valori, la coesistenza di *differenze* socio-culturali, che si astiene dal giudicare. In altri termini non si proietta più sulle società primitive lo sguardo curioso o divertito dell'amatore più o meno illuminato, più o meno umanista, le si prende in qualche sorta *sul serio*. La domanda è di sapere sino a dove va questo prendere sul serio.

Cosa si intende precisamente per società primitive? La risposta è data dall'antropologia, la più classica quando vuol determinare l'essenza specifica di tali società, quando vuole indicare quello che ne fa delle strutture sociali irriducibili: le società primitive sono le società senza Stato, società il cui corpo non possiede un organo separato di potere politico. È attraverso la presenza o l'assenza dello Stato che si effettua una prima classificazione delle società, al termine della quale queste vengono ripartite in due gruppi: le società senza Stato e le società con lo Stato, le società primitive e le altre. Ciò non significa, ben inteso, che tutte le società con lo Stato siano identiche fra loro: non sapremmo ridurre a un solo tipo le diverse figure storiche di Stato e nulla permette di confondere fra loro lo stato dispotico arcaico, o lo stato liberale borghese, o lo Stato totalitario fascista o comunista. Facendo dunque attenzione a evitare questa confusione, che impedirebbe in particolare di capire la novità e la specificità radicali dello Stato totalitario, ricorderemo che una proprietà comune fa opporre *en bloc* le società con lo Stato alle società primitive. Le prime presentano tutte questa caratteristica di *divisione* sconosciuta presso le altre, tutte le società con lo Stato sono divise, nella loro essenza, in dominanti e dominati, mentre le società senza Stato ignorano tale divisione: definire le società primitive come società senza Stato è enunciare che nella loro essenza esse sono omogenee, perché indivise. E si ritrova qui la definizione etnologica di queste società: esse non hanno un organo separato di potere, *il potere non è separato dalla società*.

Prendere sul serio le società primitive porta quindi a riflettere su questa proposizione che, in effetti, le definisce perfettamente: non vi si può isolare un ambito



politico distinto dall'ambito sociale. Si sa che il pensiero politico dell'Occidente, sin dai suoi albori greci, ha saputo scoprire nel politico l'essenza del sociale umano (l'uomo è un animale politico), cogliendo l'essenza del politico nella divisione sociale fra dominanti e dominati, fra quelli che sanno e quindi comandano e quelli che non sanno e quindi obbediscono. Il sociale è il politico, il politico è l'esercizio del potere (legittimo o meno, qua poco importa) di uno o pochi sul resto della società (per il suo bene o il suo male, poco importa in questa sede): per Eraclito, come per Platone e Aristotele, non esiste società se non sotto l'egida dei re, la società non è pensabile senza la sua divisione fra chi comanda e chi obbedisce e là, ove manca l'esercizio del potere, ci si ritrova nell'infrasociale, nella non-società.
È più o meno in questi termini che i primi europei giudicarono gli indiani dell'America del Sud all'alba del sedicesimo secolo. Constatando che i «capi» non possedevano alcun potere sulle tribù, che nessuno comandava né obbediva, dichiararono che queste genti non erano affatto *civilizzate*, che non erano affatto delle vere società: dei selvaggi «senza fede, senza legge, senza re».



L'enigma della chefferie

È ben vero che più di una volta gli etnologi stessi hanno provato un imbarazzo sicuro quando si trattava, non tanto di comprendere, ma semplicemente di descrivere questa particolarità molto esotica delle società primitive: quelli che si definiscono leader sono sprovvisti di qualunque potere, la *chefferie* [da *chef*, autorità di un capo su un territorio] si istituisce al di fuori dell'esercizio del potere politico. Funzionalmente questo appare assurdo: come pensare disgiunti *chefferie* e potere? A cosa servono i capi, se gli manca l'attributo essenziale che farebbe giustamente di loro i capi, cioè la possibilità di esercitare il potere sulla comunità? In realtà, il fatto che il capo selvaggio non detenga il potere di comandare non significa tuttavia che non serve a niente: esso è, al contrario, investito dalla società di un certo numero di incarichi e si potrebbe a questo titolo vedere in lui una sorta di funzionario (non remunerato) della società. Cosa fa un capo senza potere? È essenzialmente deputato a farsi carico e assumersi la volontà della società d'apparire come una *totalità unica*, cioè dello sforzo concertato, deliberato della comunità d'affermare la propria specificità, la propria autonomia, la propria indipendenza in rapporto alle altre comunità. In altri termini, il leader primitivo è principalmente l'uomo che parla a nome della società quando le circostanze e gli avvenimenti la mettono in relazione con altre società. Ora, queste ultime si suddividono sempre, per qualsiasi comunità primitiva, in due classi: amiche e nemiche. Con le prime, si tratta di annodare o rinforzare delle relazioni di alleanza, con le altre si tratta di condurre a buon fine, quando se ne presenti l'occasione, le operazioni guerresche. Ne consegue che le funzioni concrete, empiriche del leader si manifestano in un campo che potremmo definire di relazioni internazionali ed esigono di conseguenza le qualità proprie di questo tipo di attività: abilità e talento diplomatico, in vista di consolidare le reti d'alleanza che assicureranno la sicurezza della comunità; coraggio e disposizioni guerresche, in vista di assicurare una difesa efficace contro le scorrerie dei nemici o, se possibile, la vittoria in caso di spedizione contro di essi.
Ma, si obietterà, non sono queste le stesse attività di un ministro degli affari esteri o di un ministro della difesa? Certamente. Tranne tuttavia questa fondamentale differenza: il leader primitivo non prende mai una decisione di testa propria per poi imporla alla propria comunità. La strategia di alleanza che sviluppa, la tattica militare che progetta, non sono mai sue, ma quelle che rispondono esattamente al desiderio o alla volontà esplicita della tribù. Tutte le

eventuali trattative o negoziazioni sono pubbliche, l'intenzione di fare la guerra non è proclamata se non quando la società vuole che lo sia. E non può naturalmente essere diverso: un leader che avesse l'idea di condurre, per suo conto, una politica di alleanza o di ostilità con i vicini, non avrebbe in ogni caso alcun mezzo per imporre i suoi fini alla società poiché, lo sappiamo, è sprovvisto di qualsiasi potere. Non dispone in effetti che del diritto, o meglio del dovere, di portavoce: dire agli altri il desiderio e la volontà della società.

Quali sono le altre funzioni del capo, non più quale preposto dal suo gruppo alle relazioni esterne con gli stranieri, ma nelle relazioni interne con il gruppo stesso? Va da sé che se la comunità lo riconosce come leader (come portavoce), quando afferma la propria unità in rapporto alle altre unità, gli attribuisce anche un minimo di fiducia garantita dalle qualità che manifesta precisamente al servizio della sua società. È quello che si chiama prestigio, molto spesso confuso, naturalmente a torto, con il potere. Si comprende così molto bene che in seno alla propria società l'opinione del leader, sostenuta dal prestigio di cui egli gode, sia all'occorrenza ascoltata con maggiore considerazione di quella degli altri individui. Ma l'attenzione particolare con cui si onora (non sempre d'altro canto) la parola del capo non va mai sino a lasciare che si trasformi in parola di comando, in discorso di potere: il punto di vista del leader sarà ascoltato solo in quanto espressione del punto di vista della società come totalità unica. Ne risulta che non solo il capo non formula ordini, cui sa in anticipo che nessuno obbedirebbe, ma che non può neanche (cioè non ne detiene il potere) arbitrare quando si presenta, per esempio, un conflitto fra due individui o due famiglie. Tenterà non di comporre il litigio in nome di una legge assente di cui sarebbe l'organo, ma di attenuarlo facendo appello, in senso proprio, ai buoni sentimenti delle parti opposte, facendo incessantemente riferimento alla tradizione di buona intesa da sempre tramandata dai progenitori. Dalla bocca del capo non scaturiscono le parole che confermerebbero la relazione di comando-obbedienza, ma il discorso della società stessa su se stessa, discorso attraverso cui si proclama essa stessa comunità indivisa con la volontà di perseverare in questo suo essere indivisa.

Né padroni né sudditi

Le società primitive sono dunque società indivise (e per questo ognuna si vuole totalità unica): società senza classi (non ricchi sfruttatori di poveri), società senza divisioni in dominanti e dominati, non organi separati di potere. È tempo adesso di prendere assolutamente sul serio quest'ultima proprietà sociologica delle società primitive. La separazione fra *chefferie* e potere significa che il problema del potere non si pone, che queste società sono a-politiche? A tale domanda, il «pensiero» evoluzionista (e la sua variante in apparenza la meno sommaria, il marxismo, segnatamente quello di Friedrich Engels) risponde che è così e che dipende dal carattere primitivo, cioè originario, di queste società: esse sono l'infanzia dell'umanità, i primi stadi della sua evoluzione e, come tali, incomplete, incompiute, destinate di conseguenza a crescere, a divenire adulte, a passare dall'a-politico al politico. Il destino di ogni società è la sua divisione, è il potere separato dalla società, è lo Stato come organo che sa e decide il bene comune a tutti e si incarica di imporlo.

Questa è la concezione tradizionale, quasi generale, delle società primitive come società senza Stato. L'assenza dello Stato segna la loro incompletezza, lo stadio embrionale della loro esistenza, la loro a-storicità. Ma è proprio così? Si vede bene che un tale giudizio non è altro che un pregiudizio ideologico, implicante una concezione della

storia come movimento *necessario* dell'umanità attraverso configurazioni sociali che si generano e si concatenano meccanicamente. Ma si rifiuti questa neo-teologia della storia e il suo fanatico continuismo: allora le società primitive cessano di occupare il grado zero della storia, pregne che sarebbero nello stesso tempo di tutta la storia a venire, iscritta a priori nel loro essere. Liberata da questo poco innocente esotismo, l'antropologia può allora prendere sul serio il vero problema del politico: perché le società primitive sono società senza Stato? Come società complete, finite, adulte e non più come embrioni infrapolitici, le società primitive non hanno Stato perché lo rifiutano, perché rifiutano la divisione del corpo sociale in dominanti e dominati. La politica dei selvaggi è in effetti porre senza requie ostacoli all'apparizione di un organo separato di potere, di impedire l'incontro fra l'istituzione della *chefferie* e l'esercizio del potere. Nella società primitiva non vi è un organo separato di potere, perché il potere non è separato dalla società, perché è lei che lo detiene, come totalità unica, in vista di mantenere il suo essere indiviso, in vista di scongiurare la comparsa al suo interno della *disuguaglianza* fra padroni e sudditi, fra il capo e la tribù. Detenere il potere è esercitarlo, esercitarlo è dominare coloro sui quale lo si esercita: ecco molto precisamente quello che non vogliono (non vollero) le società primitive, ecco perché i capi non hanno potere, perché il potere non si stacca dal corpo unico della società. Rifiuto della disuguaglianza, rifiuto del potere separato: stessa e costante preoccupazione delle società primitive. Esse sapevano bene che rinunciando a

questa lotta, che cessando di arginare queste forze sotterranee che si chiamano desiderio di potere e desiderio di sottomissione e senza la liberazione delle quali non si potrebbe capire l'irruzione della dominazione e della servitù, esse sapevano che avrebbero perso la propria libertà.

Perché lo Stato?

La *chefferie*, nelle società primitive, non è che il luogo supposto, apparente del potere. Quale ne è il luogo reale? È lo stesso corpo sociale che lo detiene e lo esercita come unità indivisa. Questo potere non separato dalla società si esercita in un solo senso, anima un solo progetto: mantenere l'essenza della società nella comunione, impedire che la disuguaglianza fra gli uomini ingeneri la divisione nella società. Ne consegue che questo potere si esercita su tutto ciò che è suscettibile d'alienare la società, di introdurvi la disuguaglianza: si esercita, fra gli altri, sull'istituzione da cui potrebbe nascere la captazione del potere, la *chefferie*. Il capo, nella tribù, è sotto sorveglianza: la società vigila a non lasciar trasformare il gusto del prestigio in desiderio di potere. Se il desiderio di potere del capo diviene troppo evidente, la procedura messa in gioco è semplice: lo si abbandona o anche lo si uccide. Lo spettro della divisione ossessiona forse la società primitiva, ma essa possiede i mezzi per esorcizzarlo.

L'esempio delle società primitive ci insegna che la divisione non è intrinseca all'essenza del sociale, che in altri termini lo Stato non è eterno, ma che ha, sia qui che là, una data di nascita. Perché è nato? La domanda dell'origine dello Stato si deve precisare in questo modo: a quali condizioni una società cessa di essere primitiva? Perché le codifiche comportamentali che scongiurano lo Stato vengono meno in questo o quel momento della storia? È fuori dubbio che solo un attento esame del funzionamento delle società primitive permetterà di chiarire il problema delle origini. E forse la luce in tal modo posta sul momento della nascita dello Stato chiarirà anche le condizioni di possibilità (realizzabili o meno) della sua morte.

marzo 1976

traduzione di ***Giovanni Cella***

●

QUEI MAGNIFICI SETTE

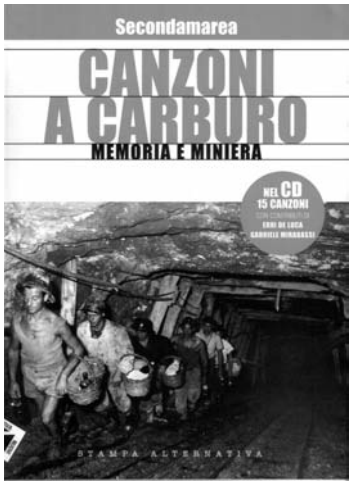
di Lorenzo Pezzica

Dalla vita in miniera accompagnata da quattordici canzoni in un cd all'ultimo messaggio di Ivan Illich. Dal cinema di Franco Citti al centenario della morte di Francisco Ferrer. Dalla vita dell'anarchico napoletano Umberto Vanguardia ai rapporti fra ebraismo e anarchismo. E, per concludere, un'analisi controcorrente della crisi finanziaria ed economica

1 3 5 7
2 4 6

1 Un libro da ascoltare

«Le donne sottoposte al dolore in ogni istante della loro giornata assomigliano a quegli uomini che ci hanno preparato la via della felicità. E parlo degli uomini della miniera, e parlo degli operai, e parlo di quegli uomini che hanno dato la loro vita per darci l'eleganza della felicità...». Questi versi fanno parte della poesia-prefazione che Alda Merini, poco tempo prima di morire, ha scritto per il volume *Canzoni a carburo*. È un libro più un cd edito da Stampa Alternativa e a cura del duo Secondamarea che attraverso le canzoni racconta la vita in miniera e la sua gente soprattutto per non dimenticare ma anche per conoscere una realtà che sembra essere distante da noi, dal nostro presente. In Italia le miniere le hanno chiuse. I giacimenti dismessi sono diventati musei o peggio discariche illegali



di materiali altamente nocivi.
Ilaria Becchino e Andrea Biscaro ci propongono quattordici canzoni originali e una nota canzone popolare, *Maremma*, con contributi dello scrittore Erri De Luca, del clarinettista Gabriele Mirabassi, del minatore sardo Manlio Massole e di una poesia, tradotta da Massimo Sannelli, di Simone Weil, *Lampo,* diventata poi una canzone del cd.

I Secondamarea hanno messo in musica «uno scavo nella memoria» per raccontare un universo sempre attuale, perché purtroppo, anche se lontano dai nostri occhi, ancora oggi si continua a morire. Al centro dell'indagine la miniera, con tutte le connessione che la riguardano, in primo luogo il sacrificio di quanti vi hanno perso la vita, non solo con lo scopo di porre l'accento sul valore di una memoria che non deve essere smarrita, ma anche come monito per il presente e il futuro. Non è casuale infatti che l'ultima parte del volume si soffermi sulle miniere di uranio e sulle centrali nucleari.
Il libro segue le linee tracciate dallo svolgersi delle canzoni arricchendolo con una galleria fotografica e da documenti storici e testimonianze quali, per esempio, quella di Luciano Bianciardi e il racconto di Pier Paolo Pasolini, *Sopra di noi, due chilometri di terra*, scritto nel 1950 dopo la morte in miniera di 39 lavoratori a Charleroi in Belgio.

Secondamarea
Canzoni a Carburo - Memoria e Miniera
libro più cd
Stampa alternativa-Nuovi equilibri
Viterbo, 2009
pagine 96, 16,00 euro

2 Il testamento intellettuale di Ivan Illich

Ammettiamolo! Sempre più spesso siamo assaliti da smarrimento e vertigini non solo dentro i «luoghi» affollatissimi e anonimi dei nuovi templi del consumo (centri commerciali, outlet, cinema multisale, televisione), ma anche nelle rare pause di quiete apparente. A questa condizione rispondiamo di solito con l'anticorpo razionalista del «non pensiamoci su», rinviando la resa dei conti con il senso del presente in cui viviamo. Ha così inizio la malattia spirituale-corporale che Ivan Illich descrive indirettamente nel suo libro postumo dal significativo titolo *La perdita dei sensi*, curato e tradotto da Giannozzo Pucci, collaboratore e amico di Illich, antesignano dei movimenti per l'ecologia profonda in Italia.

È difficile in poche righe indicare per quali motivi questo sia un libro imperdibile. Con la consueta libertà intellettuale, Illich delinea qui una «ecologia della percezione e dei sensi» che può ricostruire relazioni umane sostenibili e durevoli. Il libro offre una summa del pensiero del pensatore viennese, forse in modo ancor più suggestivo rispetto ad altri testi, poiché si tratta della trascrizione di discorsi, conferenze e lezioni svolte da Illich fra il 1987 e il 2002, anno della sua morte.

Testi di stupefacente attualità: il libro esamina tutti i principali problemi che oggi stiamo affrontando: dalla «politica dello show» all'effetto perverso dei mass media e degli apparati burocratici e tecnocratici, dall'isolamento sociale all'insostenibilità umana, economica ed ecologica dell'attuale modello di sviluppo, proponendo chiavi di lettura originali, in linea con le intuizioni anticonformiste ed eretiche di Illich che da più di quarant'anni ribaltano tutte le interpretazioni correnti della società attuale. Attraverso la sua voce, Illich propone una via di rinascita umana nel segno della responsabilità, radicalmente alternativa a quella propinata dall'imperante apparato tecnologico che ci allontana da noi stessi, dallo spirito e dalla natura, una moderna «ascesi» basata sui valori dell'amicizia e della convivialità: una volontaria «riconquista disciplinata» della sensorialità per uscire dai «miraggi tecnogenerati» che limitano la nostra libertà.

Così Ivan Illich stesso scriveva nella introduzione: «Valentina Borremans ha riunito in questo volume dei testi coi quali mi batto per una rinascita delle pratiche ascetiche, allo scopo di mantenere vivi i nostri sensi, nelle terre devastate dallo "show", in mezzo a informazioni schiaccianti, a consigli perpetui, alla diagnosi intensiva, alla gestione terapeutica, all'invasione dei consiglieri, alle cure terminali, alla velocità che toglie il respiro. Ho scritto questi saggi durante un decennio consacrato alla filia: coltivare il giardino dell'amicizia in mezzo all'Absurdistan in cui ci troviamo e progredire nell'arte di questo giardinaggio con lo studio e la pratica dell'askesis [...]». Un antidoto alla perdita, artificialmente causata, dei sensi.

Ivan Illich
La perdita dei sensi
Libreria Editrice Fiorentina
Firenze, 2009
pagine 335, 18,00 euro

3 «Core» randagio... e anarchico

Né in tera, né in mare, né in cielo è il titolo dell'opera di Livio Marchese, la prima interamente dedicata al cinema, alla poetica e alla vita di Sergio Citti. Risultato di un lungo e accurato lavoro di ricerca, il libro è pervaso dal chiaro e sentito intento di rispondere a una ingiustizia culturale e artistica, colmare un vuoto, contrastare il pregiudizio, l'assenza di riflessione e la snobistica emarginazione che hanno reso il regista romano, ancora oggi, uno degli autori non riconosciuti del cinema italiano. A cinque anni dalla sua scomparsa, infatti, si è ancora lontani da una piena rivalutazione della sua opera cinematografica, anche se in parte è venuto meno il tradizionale giudizio che ha sempre visto in Sergio Citti un semplice emulo di Pier Paolo Pasolini. Un sodalizio artistico, quello con Pasolini, che è stato certamente fondamentale per Citti, e per il fratello Franco, che ha senza dubbio arricchito la sua poetica cinematografica ma che non ha impedito al regista romano di esprimere autonomamente un cinema fortemente caratterizzante e libero.

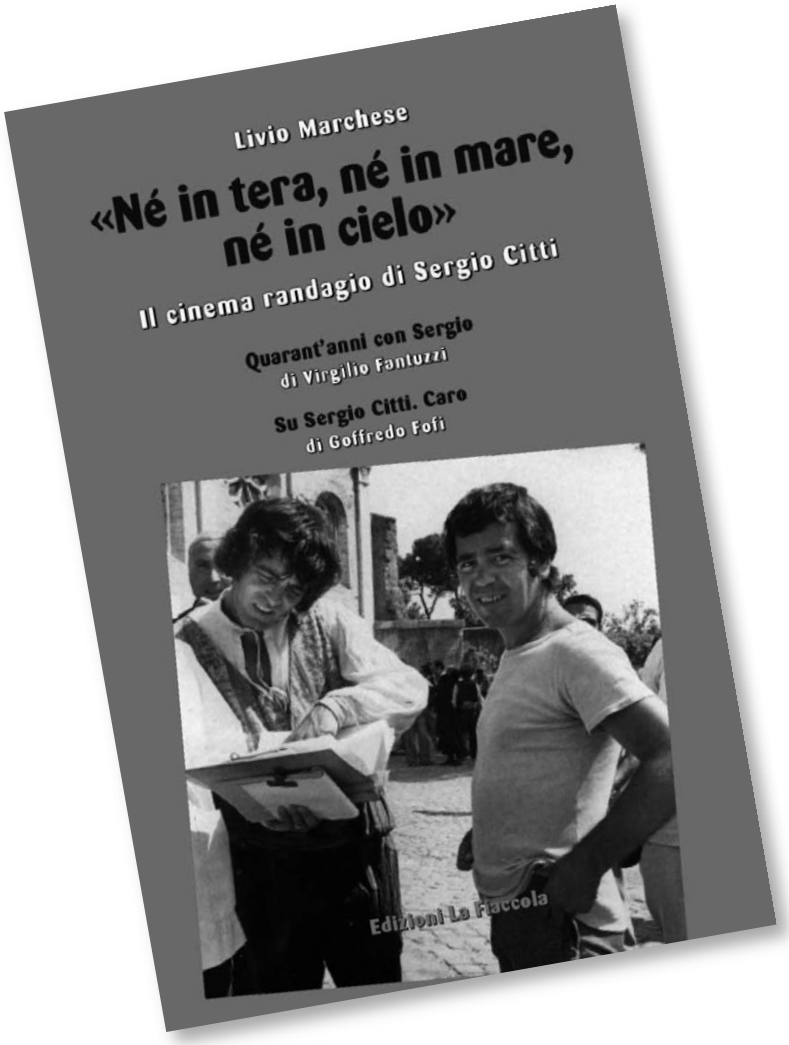
Sergio Citti, nato a Roma il 30 maggio 1933, è stato un attore e regista italiano. Consulente di Pasolini per i romanzi d'ambiente e linguaggio romanesco, è stato collaboratore in quasi tutti i suoi film ma già in precedenza aveva lavorato con Mauro Bolognini *(La notte brava*, *Una giornata balorda*) e Franco Rossi *(Morte di un amico*).

Come regista esordisce con *Ostia* (1971) rivelando una spiccata personalità confermata in *Storie scellerate* (1973), *Casotto* (1977), *Due pezzi di pane* (1979) e *Il minestrone* (1981).

Dopo alcuni anni di assenza torna dietro la macchina da presa con *Mortacci* (1989), storia a episodi ambientata in un cimitero. Seguono *I magi randagi* (1996), *Vipera* (2001), sceneggiato insieme a Vincenzo Cerami. Nel 2001 partecipa al documentario *Pier Paolo Pasolini e la ragione di un sogno* di Laura Betti. Suo ultimo lavoro è *Fratella e sorello* (2005).

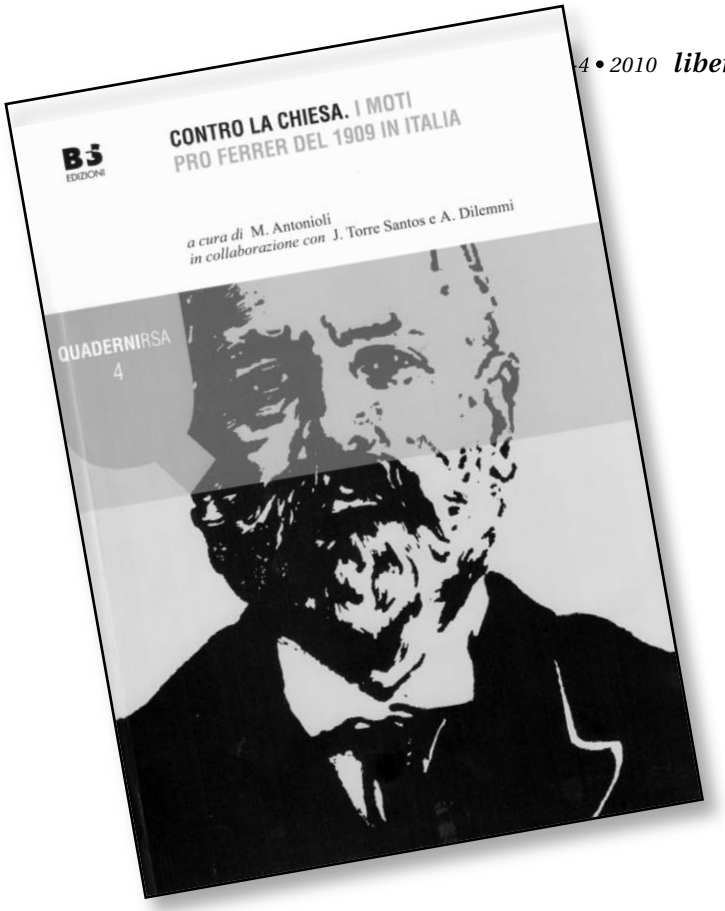
Malato di cuore da lungo tempo, Sergio Citti muore a Roma nel quartiere di Ostia l'11 ottobre 2005, lì dove era cominciata la sua carriera registica.

Il saggio di Marchese restituisce piena autonomia all'arte di Sergio Citti, riconoscendo nell'unicità del suo cinema (unicità di ispirazione, di stile e di sguardo) la testimonianza di una cultura scomparsa, quella dell'opposizione sottoproletaria e «borgatara» alla società dei consumi, di cui sarebbe doveroso mantenere viva la memoria.



Livio Marchese
Né in tera, né in mare, né in cielo. Il cinema randagio di Sergio Citti
Edizioni La Fiaccola
Noto (SR), 2009
pagine 272, 18,00 euro

4 Ricordiamoci di Ferrer!



Con l'accusa di essere stato l'ispiratore della rivolta popolare della «Settimana tragica», Francisco Ferrer y Guardia, anarchico, promotore del movimento delle scuole laiche in Spagna, veniva arrestato il 31 agosto 1909, trascinato davanti a un tribunale militare, sottoposto a un giudizio sbrigativo, durante il quale furono prodotte a suo carico prove artefatte, e condannato a morte insieme ad altri suoi compagni individuati come i capi della rivolta. Quando, il 13 ottobre 1909, si diffuse la notizia della sua fucilazione nella fortezza di Montjuich a Barcellona, l'Europa fu scossa da una serie di proteste, talvolta violente, che spontaneamente si accesero ovunque: in Spagna, a Parigi, a Bruxelles, a Berlino, a Londra e in Italia. Dove le proteste assunsero un forte contenuto anticlericale e, in taluni casi, forme preinsurrezionali. Le mobilitazioni pro Ferrer coinvolsero anarchici, socialisti, radicali, repubblicani e liberali e rappresentarono uno dei più intensi episodi di quel «fronte anticlericale» che, attraverso istanze di progresso e laicizzazione della vita pubblica, riunì tendenze politiche diverse nella convinzione che la politica vaticana e l'intervento della Chiesa nella società italiana fossero un grave ostacolo al progresso del Paese. Ferrer divenne in breve un nuovo Giordano Bruno, un simbolo e un mito nella lotta contro l'«oscurantismo» della Chiesa cattolica.

Il centenario della morte di Ferrer è stato l'occasione per realizzare un corposo e denso volume dedicato ai moti pro Ferrer che si svolsero in ogni parte d'Italia. Una sorta di geografia politica, sociale e culturale, con al centro la questione anticlericale e laica di un paese che fin dai tempi di Niccolò Machiavelli non ha mai smesso di rivendicare un'autonomia da una «scomoda» ingerenza vaticana nella vita politica, sociale e culturale, oggi nuovamente al centro del dibattito italiano.

La monografia si apre con un saggio introduttivo di Juan Avilés Farré dal titolo *Ferrer e la politica spagnola*, seguito dal contributo di Maurizio Antonioli, *L'antefatto. 1906-07: il caso Ferrer-Nakens, le agitazioni anticlericali e gli anarchici*, che ricostruisce le agitazioni in occasione del primo arresto di Ferrer, nel 1906, in parallelo con le dimostrazioni anticlericali che ebbero il loro apice nelle manifestazioni del 17 febbraio 1907, anniversario della morte di Giordano Bruno. A seguire una serie di studi relativi a diverse entità territoriali, a volte città, a volte regioni. Alle città sono dedicati i contributi di Pasquale Iuso per Roma, di Jorge Torre Santos per Milano, di Alessandro Luparini per Ravenna. Per quanto riguarda la dimensione regionale sono presenti i saggi di Franco Bertolucci sulla Toscana, di Andrea Dilemmi sul Veneto, di Giuseppe Aragno sulla Campania, di Roberto Giulianelli sulle Marche, di Edoardo Puglielli sull'Abruzzo, di Santi Fedele e Natale Musarra sulla Sicilia. Seguono altri due interventi: A. Mameli, *«Abbattiamo il Vaticano!». La protesta anticlericale sulle pagine de «Il Libertario»* (1906-1911), Massimo Ortalli, *«Metterlo a posto». Il caso Ferrer sulla stampa cattolica*. Chiudono il volume: Paolo Spriano, *Le manifestazioni per Francisco Ferrer a Torino* e Umberto Sereni, *Le manifestazioni per Ferrer a Parma*.

Contro la Chiesa. I moti pro Ferrer del 1909 in Italia
A cura di **M. Antonioli, J. Torre Santos, A. Dilemmi**
Quaderni Rivista storica dell'anarchismo
BFS Edizioni
Pisa, 2009
pagine 287, 20,00 euro

5 Un anarchico napoletano

Umberto Vanguardia. Azione e propaganda di un anarchico napoletano (1879-1931) è il titolo dell'interessante biografia storica che Fabrizio Giulietti ha dedicato a Umberto Vanguardia, una delle figure più in vista dell'anarchismo partenopeo che ha conosciuto arresti e persecuzioni a partire dal 1898 fino alle persecuzioni fasciste.

Vanguardia nasce a Napoli il 19 maggio 1879: studente ginnasiale, quindicenne, iscritto al Fascio dei lavoratori, sogna di diventare un «santissimo Casearo» per assassinare l'allora presidente del consiglio dei ministri, Francesco Crispi. Arrestato nel 1898 per aver partecipato ai moti napoletani, è assegnato al domicilio coatto nell'isola di Ischia. All'interno del movimento anarchico, Vanguardia si attesta su posizioni unitarie e lavora per rafforzare il sindacalismo di base di matrice libertaria, organizzando, tra l'altro, lo sciopero generale del 1904. Tra i principali animatori della campagna pro Ferrer, subisce una condanna a quattro anni di detenzione per un attentato dimostrativo in una chiesa. È l'animatore di vari organi di stampa quali *Sorgete, Sorgiamo!, I Ribelli, I Picconieri*. Eletto segretario della Lega dei lavoranti panettieri partecipa al biennio rosso.

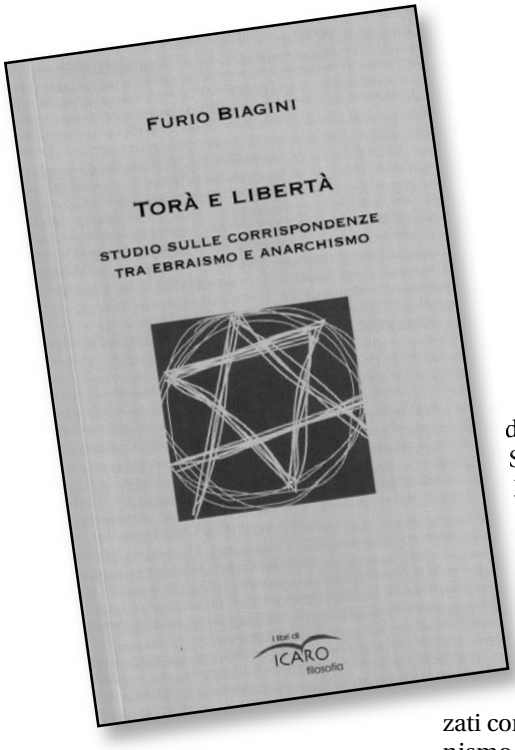
Oppositore tenace del fascismo, nel novembre 1926 Vanguardia viene assegnato per quattro anni al confino a Pantelleria, poi è trasferito a Ustica, dove viene arrestato per «attentato alla sicurezza dello Stato», e nel 1929 è confinato nell'isola di Ponza. Prosciolto nel febbraio 1930, rientra a Napoli, dove muore il 28 dicembre 1931.

Il libro di Giulietti si distingue in due parti. Nella prima l'autore propone un'articolata ricostruzione biografica dell'anarchico napoletano; nella seconda si trova una raccolta di scritti pubblicati sui periodici animati da Vanguardia. Scrive Maurizio Antonioli a proposito della raccolta antologica proposta: «Questi scritti rievocano i temi tradizionali della propaganda del periodo, si snodano ad ampio raggio, con sguardi sulla politica italiana e internazionale, in cui la vena libertaria è percorsa dal flusso vigoroso di uno spirito emancipatore e antiautoritario».

Il saggio, corredato anche da un inserto fotografico, ha tenuto in debito conto dei risultati storiografici più recenti, facendo emergere un quadro articolato e ricco che aggiunge un nuovo tassello alla conoscenza storica del movimento anarchico, portando alla luce un pezzo della storia anarchica napoletana, per molti versi, inedita. Attraverso un profondo lavoro di scavo sulla documentazione archivistica, Fabrizio Giulietti ha condotto una vivace indagine che ha investito ambiti di ricerca anche diversi, per esempio aspetti di storia sociale e di storia del costume.

Fabrizio Giulietti
Umberto Vanguardia. Azione e propaganda di un anarchico napoletano (1879-1931)
Galzerano editore
Casalvelino Scalo, 2009
pagine 144, 11,00 euro

6 Ebraismo e anarchismo



La storia ebraica ha sempre collegato l'ebraismo al marxismo e ne ha trattato le origini e le ripercussioni storiche, ma da alcuni anni si è iniziato a studiare il rapporto tra anarchismo ed ebraismo. Tralasciando lo stupore che ogni volta «colpisce» chi sente accostare religione e anarchismo, questa ricerca sta sviluppando risultati piacevoli che possiamo dividere in un'analisi strettamente filosofica: collegamenti tra anarchismo ed ebraismo e un'analisi più storica: gli ebrei all'interno dei movimenti anarchici. Chi ha analizzato a fondo la religione ebraica e i suoi insegnamenti per ricavarne o ricercarne una chiave libertaria è Furio Biagini che recentemente ha pubblicato: *Torà e libertà. Studio delle corrispondenze tra ebraismo e anarchismo*. Affascinante è la particolare lettura di Biagini delle scritture interpretate libertariamente. L'autore evidenzia come l'idea di libertà sia centrale nella *Bibbia* facendo notare la prospettiva di superamento e miglioramento del presente, l'opera concentra la sua attenzione su un'analisi dei movimenti radicali messianici sviluppatisi nelle comunità ebraiche soprattutto dell'Europa orientale. Biagini centra la sua attenzione anche sulla figura di Jacob Frank, leader rabbinico definito e descritto come personalità carismatica che predicava l'annullamento di ogni distinzione tra il sacro e il profano. L'analisi di Biagini collega il pensiero del «nichilista di rara autenticità» Jacob Frank con il rivoluzionario anarchico Michail Bakunin. Nei movimenti radicali e messianici Biagini fa notare come grande importanza sia data al fare quotidiano, alle azioni semplici, in cui ciascuno ha la possibilità di liberare, ricercare se stesso anche alla luce di una ricerca divina anche nelle piccole cose, per la ricerca della salvezza che empiricamente si può ottenere soltanto concedendo libertà di parola, delle proprie idee, e la possibilità di difenderle, contro ogni autoritario dogmatismo. L'esempio pragmatico di questo modo di concepire «la vita e la propria religione» lo si ritrova analizzando la storia americana prendendo in considerazione il forte movimento ebraico e anarchico presente negli Stati Uniti. Il 9 ottobre 1866 venne fondata a New York la prima organizzazione anarchica ebraica denominata Pionieri della Libertà. Questa Organizzazione assunse il compito di diffondere idee tra gli ebrei migranti dell'Europa dell'Est avendo tra le fila personaggi come Emma Goldman e Alexander Berkman. Contemporaneamente nacquero altri gruppi anarchici ebraici a Philadelphia e fiorirono una marea di giornali e periodici anarchici in lingua yiddish come il settimanale *Verità*. Sempre a New York nel 1910-1911 fu fondata la Kropotkin Literary Society gestita da J. A. Maryson, uno tra i principali teorici dell'anarchismo americano. L'originalità del pensiero di Maryson consisteva nello svincolare e nel rifiutare sistemi economici pianificati fissi e cristallizzati come il socialismo e il comunismo ritenendo centrale per il pensiero anarchico la sperimentazione e la «creazione» di modelli sociali partendo dal concetto di libertà. Maryson si distaccava dall'ortodossia del pensiero ritenendo importante per gli anarchici partecipare alle elezioni quando necessario. Da analisi storiche e filosofiche risulta che sviluppare ricerche tra anarchismo ed ebraismo può portare a sorprese come l'opera di Biagini e la ricerca storica dell'America della frontiera quindi relazioni tra anarchismo autoctono americano ed ebraico, d'altronde come non trovare collegamento con colui che viene definito tra i fondatori del pensiero individualista americano Thomas Jefferson che disse: «Il governo migliore è il governo che governa meno» e anche «La ribellione ai tiranni è obbedienza a Dio».

Domenico Letizia

Furio Biagini
Torà e libertà. Studio delle corrispondenze tra ebraismo ed anarchismo
I libri di Icaro
Lecce, 2008
pagine 271, 12 euro

7 Ma cos'è questa crisi?

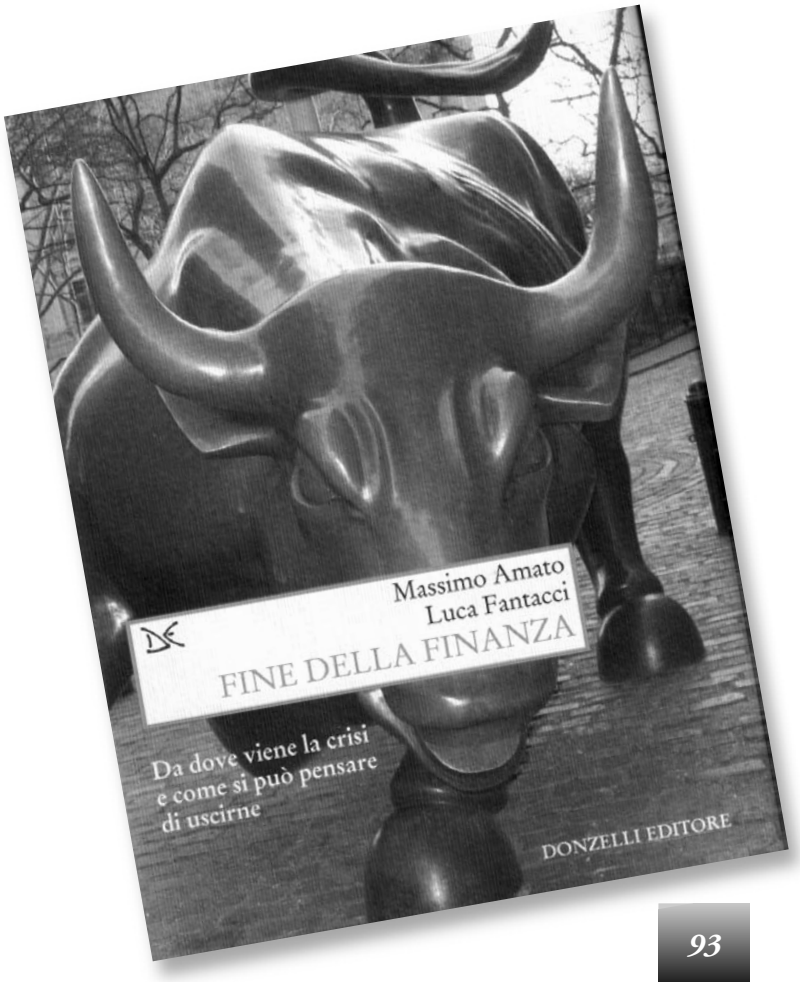
La crisi finanziaria ed economica iniziata nel 2007 non mostra segni di superamento. E questo nonostante le continue «altisonanti dichiarazioni» di premier di governo, governatori di banche centrali e di famosi economisti. Perché si domandano gli autori di questo libro? Per un motivo molto semplice: «Nella misura in cui è la crisi di un sistema, questa crisi economica è anche una crisi del sapere economico su cui il sistema ha potuto costruirsi» (pagina 327). E nella pagina successiva rincarano la dose: «Dopo aver annunciato con toni definitivi "il tracollo della fede nel libero mercato" il *Financial Times* ha annunciato l'apertura di una tribuna dedicata all'elaborazione di "nuove idee" volte a indicare cosa possa e debba sostituire la fede ormai tramontata. E tuttavia ha invitato a parlare proprio gli esponenti più in vista di quella ideologia dichiarata superata. È un po' come dichiarare il crollo del comunismo e invitare Stalin a guidare la transizione al mercato. Se pensiamo a come sono andate le cose nell'Europa dell'Est, non siamo poi tanto lontani dalla realtà».

E infatti già nell'introduzione al libro i due autori (docenti all'università Bocconi ed economisti «eterodossi»: Massimo Amato è redattore di questa rivista e Luca Fantacci collaboratore) sostengono che le «misure messe in atto per uscire da questa crisi rischino di non fare altro che preparare la crisi». E perché? «Affidandosi pressoché unicamente a iniezioni di liquidità senza precedenti, le banche centrali hanno mostrato di non comprendere che *la liquidità non è semplicemente una quantità di denaro*, che essa sia generata dal mercato, come è accaduto nella fase di boom, oppure messa a disposizione dagli Stati nell'attuale fase di contrazione». Infatti: «Ciò che appanna e depotenzia ogni intervento è la mancata considerazione di una nozione tanto semplice quanto dimenticata (…) la moneta non è moneta se non si riesce a far sì che circoli».

Ma la «follia» di finanzieri, banchieri e «compagnia» arriva fino al punto di nutrire paradossali illusioni: «La speranza che fin dall'inizio non ha mai smesso di essere nutrita è che, là dove la crisi dovesse allentare la sua morsa, sarebbe possibile e soprattutto lecito riprendere il proprio lavoro come se nulla fosse accaduto» (pagina 328).

Quante nuove crisi ci aspettano? Difficile dirlo, ma le probabilità sono alte. E gli autori già nella prefazione lanciano un messaggio preciso: «Non di una rivoluzione abbiamo bisogno, infatti, ma di qualcosa di più semplice ed eversivo. Da questa crisi si esce innanzitutto *pensando*. E ciò che un pensiero concretamente alternativo della finanza non può mancare di osservare sono innanzitutto quelle differenze che tendono a passare per semplici sfumature. La prima di queste sfumature che nascondono una differenza abissale è la seguente: il capitalismo *non è* l'economia di mercato… il capitalismo è il nonluogo aneconomico in cui si fa mercato anche di ciò che merce non è… Essere davvero a favore del mercato significa iniziare a saper prendere le distanze dal capitalismo».

Luciano Lanza



Massimo Amato
e Luca Fantacci
Fine della finanza
Donzelli editore
Roma, 2009
pagine 329, 26 euro

Edizioni La Baronata

Dal 1978 un'attività editoriale senza padroni

LIBRI PER UN MONDO NUOVO

Francesco Codello
GLI ANARCHISMI
Una breve introduzione
pp. 192 EUR 15,00 [ISBN 978-88-88992-22-8]

Il pensiero anarchico ha la caratteristica di non discendere dalle elucubrazioni di una singola persona né di avere un'origine univoca nel tempo e nello spazio, bensì di costituire un'aspirazione degli esseri umani, la ricerca di un mondo più giusto, basato sulla dignità, la concordia, l'autonomia. Il variegato pensiero anarchico quasi mai è stato compreso in questo modo a causa della propaganda contraria del Potere politico, economico, religioso. In questo libro, Francesco Codello, studioso della pedagogia libertaria e collaboratore della stampa anarchica, ci conduce attraverso i molteplici aspetti dell'anarchismo. Una guida che ci può aiutare a comprendere le azioni di uomini e di donne che lottano per una maggiore libertà, per l'uguaglianza nella diversità, per tutti e tutte.

Alberto Tognola
LAVORO? NO GRAZIE!
Ovvero: la vita è altrove
pp. 304 EUR 16,50 [ISBN 978-88-88992-23-5]

Un saggio che affronta in maniera completa la problematica del lavoro salariato. I temi vengono trattati e sviscerati nei loro vari aspetti economico, sociale, filosofico, psicologico, letterario.
Un vero e proprio trattato, affrontato con brio, che mette in risalto le varie forme di contestazione di questa forma di schiavitù economica.
Un testo che si auspica possa indurre un "cambio di mentalità" nei confronti di questo Moloch che ci impedisce di godere della vita.

p.m.
bolo'bolo
Per un mondo senza denaro
pp. 176 EUR 14,50 [ISBN 88-88992-09-X]

"Se sei solo a sognare, non è altro che un sogno. Se sognate in parecchi, è l'inizio della realtà". Con queste parole, tratte da un canto brasiliano, comincia questo libro che presenta altri mondi possibili, alternativi al mondo attuale, il quale si sta trasformando in un incubo.
p.m. propone nuovi percorsi per giungere al più presto a una società libera, in cui lo Stato non ci possa più ricattare, in cui il Capitale non ci possa più obbligare alle sue scelte.
Ma questo sarà possibile solo con una riorganizzazione dal basso, che ponga l'individuo e la comunità al centro dei nostri interessi.

Antoine Gimenez
AMORI E RIVOLUZIONE
Ricordi di un miliziano in Spagna (1936-1939)
pp. 256 EUR 16,50 [ISBN 978-88-88992-17-4]

Nella testimonianza di Antoine Gimenez, miliziano/guerrigliero dall'agosto 1936 del Gruppo Internazionale della Colonna Durruti, vi si trovano soprattutto episodi e spunti interessanti e anticonformisti, sulla guerra, la rivoluzione, la collettivizzazione, ma anche sulle passioni, le speranze e le disillusioni dei protagonisti di quel periodo straordinario: la rivoluzione sociale spagnola.
Critico sia sulle posizioni controrivoluzionarie del Partito comunista sia sul "suicidio" del Movimento anarchico spagnolo, affronta non solo tematiche sulla guerra e la rivoluzione, ma anche gli affetti, gli amori, l'erotismo dei miliziani e delle miliziane.

QUADERNI PER UN MONDO NUOVO

Marianne Enckell
UNA PICCOLA STORIA DELL'ANARCHISMO
pp. 48 EUR 4,00 [ISBN 88-88992-16-2]

Un'agile e stimolante presentazione ritmata da ritornelli di canzoni anarchiche, della storia di uomini e donne che hanno voluto e vogliono farla finita con il dominio, lottando con il cuore e in concreto per un mondo nuovo.

p.m.
PER UN'ALTERNATIVA PLANETARIA
pp. 48 EUR 4,00 [ISBN 88-88992-15-4]

Due brevi testi approfondiscono la tematica e le strategie per giungere ad un mondo più libero e a misura d'uomo, abbozzato a suo tempo nello stupefacente scritto *bolo'bolo*.

Edizioni La Baronata
Casella postale 328 CH-6906 Lugano • www.anarca-bolo.ch/baronata • email: baronata@anarca-bolo.ch
c.c.p. 69-9379-9 • IBAN CH94 0900 0000 6900 9379 9 • BIC POFICHBEXXX

Per una economia partecipativa

In questa fase di profonda crisi, vengono dedicate pagine e pagine di analisi sull'economia che non sembrano, però, mettere in discussione le basi di funzionamento del sistema attuale. Questa incapacità di critica radicale costruttiva si manifesta nonostante il sistema economico di tipo capitalista abbia ampiamente dimostrato di portare non soltanto a una distribuzione del reddito iniqua ma anche una produzione e allocazione delle risorse inefficienti. Infatti, il capitalismo produce un immane spreco di risorse in corrispondenza dell'incapacità di soddisfare i bisogni reali della generalità delle persone.

Nonostante il capitalismo stia letteralmente facendo a pezzi la società e l'ambiente, non siamo ancora stati in grado di pensare a un'alternativa chiara e concreta. L'unico attore in campo antagonista rimane il marxismo, magari rimaneggiato alla buona per tener conto dei gravi fallimenti dimostrati dalle sue premesse teoriche nonché delle realizzazioni pratiche dei suoi sostenitori, ma la mia impressione è che sia svanita la capacità marxiana di attrarre nuova linfa e nuovo immaginario collettivo. Abbiamo quindi bisogno di costruire qualcosa di radicalmente nuovo sul quale si possa iniziare un percorso pragmatico di discussione con tutti quelli che auspicano un cambiamento sociale senza steccati ideologici e pregiudizi di sorta.

Il processo di costruzione di un immaginario nuovo richiede un grande sforzo di ascolto e di discussione allargata che riesca a mobilitare tutti i critici del capitalismo nella sua forma attuale per verificare se ci sono elementi teorici di consenso, utili per intraprendere azioni pratiche incisive ai fini di promuovere un cambiamento.

Nell'ambito della sinistra libertaria americana è in discussione una proposta economica detta ParEcon (o Economia Partecipativa) originariamente ipotizzata dallo studioso di politica Michael Albert e dall'economista radicale Robin Hahnel. «L'Economia Partecipativa è una visione sociale ed economica alternativa al capitalismo e, più specificamente, al modello e alla prassi sia dei mercati sia della pianificazione centralizzata (dello Stato o di uno specifico gruppo sociale). Questa visione alternativa tenta di realizzare i valori della libertà, della solidarietà, dell'equità (di reddito e di condizioni di lavoro) e della diversità, attraverso un insieme di principi e istituzioni di produzione, consumo e allocazione delle risorse, coerente con i valori enunciati: la pianificazione partecipativa, l'autogestione partecipativa, la proprietà sociale dei mezzi di produzione, le combinazioni bilanciate di mansioni, la remunerazione in base al criterio dell'impegno e del sacrificio». ParEcon è una struttura articolata sui consigli di lavoratori e consumatori, sullo scambio di informazioni per arrivare a formulazioni di pianificazione libertaria non rigida, continuamente aperta al variare delle condizioni e delle preferenze. ParEcon si presenta quindi come terza via tra mercato capitalista e pianificazione centralizzata.

Michael Albert

Ritengo che questa proposta sia un buon punto di partenza per aprire un dibattito sul tema economico, poiché ha il pregio di spostare il baricentro del discorso dalla teoria politica/economica ad aspetti pratici e meccanici che dalla teoria derivano, suscitando l'attenzione di strati più ampi di persone rispetto a un puro esercizio teoretico. L'approccio dei promotori della ParEcon è pragmatico quando articolano una «visione» di dettaglio della società futura e la mettono a disposizione della collettività perché ne esamini i presupposti e ne verifichi i risultati al fine di identificare possibili aree di miglioramento. Nella cornice attuale del progetto ParEcon, esistono senz'altro numerose aree che necessitano approfondimenti sui quali i promotori dell'iniziativa sono già impegnati a livello globale. In questo senso, sarebbe auspicabile avviare il dibattito sull'argomento anche in Italia.

Marco Gastoni

Acri (Cosenza)
• Germinal

Albano (Roma)
• Delle Baruffe

Ancona
• Feltrinelli

Barcellona (Spagna)
• Ateneu Enciclopèdic Popular
Paseo de San Juan, 26
• Lokal
calle La Cera, 1 bis
• Espai Obert
calle Blasco de Garay, 2

Bari
• Feltrinelli

Bassano del Grappa (Vicenza)
• La Bassanese

Bergamo
• Underground,
Spazio anarchico
via Furietti 12/b

Bologna
• Feltrinelli

Bolzano
• Cooperativa Libraria

Brescia
• Feltrinelli
• Rinascita

Caltanissetta
• Cantieri Culturali
Ciccianera

Carpi (Modena)
• La Fenice

Carrara
• Circolo Gogliardo Fiaschi
via Ulivi, 8

Cesena
• Edicola La Barriera
via Mura Ponente 1

Fano
• Alternativa libertaria

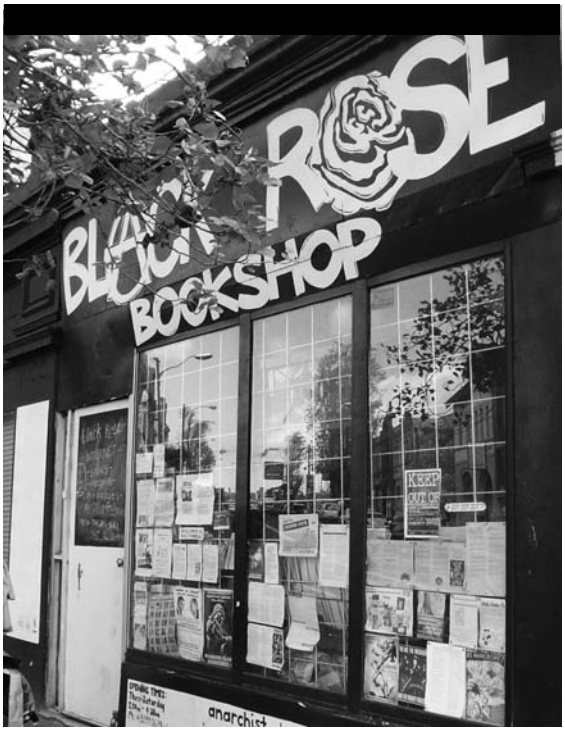
Fasano
• Libri e cose

Firenze
• Bancarella
piazza San Firenze
• Centro Dea,
Borgo Pinti, 42/R
• Edicola
piazza San Marco
• Feltrinelli Cerretani
• Libreria delle donne
• Libreria Majakovskij
presso Centro popolare
autogestito
• Movimento Anarchico
Fiorentino,
vicolo del Panico, 2

Forlì
• Einaudi
• Ellezeta

Genova
• Feltrinelli Bensa
• Feltrinelli XX settembre

Gerusalemme (Est)
• Educational Bookshop



Ecco una delle vetrine del Black Rose Bookshop di Sydney dove è in vendita *Libertaria*

La Spezia
• Contrappunto

Lione (Francia)
• La Gryffe
• La plume noir

Livorno
• Federazione
anarchica livornese
via degli Asili, 33

Lodi
• Casa del popolo

Lucca
• Centro di documentazione

Lugano (Svizzera)
• Csa Il Molin

Macomer (Nuoro)
• Libreria Emmepi

Mestre
• Feltrinelli

Milano
• Ateneo libertario
viale Monza, 255
• Circolo dei malfattori
via Torricelli,19
• Cuem-università Statale
• Feltrinelli Buenos Aires
• Feltrinelli Galleria Duomo
• Feltrinelli Piemonte
• Libreria shake-interno 4
viale Bligny, 42
• Reload Mindcafè
via Angelo della Pergola 5
• Torchiera infoshock
piazzale del Cimitero
maggiore, 18
• Utopia

Modena
• Feltrinelli

Montpellier (Francia)
• Centro culturale
Ascaso-Durruti
6, rue Henry René

Napoli
• Cooperativa 'O Pappece
vico Monteleone, 8/9
• Feltrinelli

Padova
• Feltrinelli

Palermo
• Feltrinelli
• Modusvivendi

Parigi (Francia)
• Publico

Pescara
• Feltrinelli
• Libreria Primo Moroni int.4

Piacenza
• Alphaville
• La pecora nera-ctm

Piombino
• Libreria La Bancarella
• Libreria La Fenice

Pisa
• Feltrinelli

Potenza
• Edicola viale Firenze, 18

Ravenna
• Feltrinelli

Reggio Emilia
• Info-shop Mag 6

Roma
• Alegre interno 4
• Anomalia
• Biblioteca l'Idea
• Ciclo officina centrale
via Baccina, 36
• Feltrinelli Argentina
• Feltrinelli Orlando
• Il Tiaso Enolibreria
• Infoshop Forte Prenestino
• La bottega dell'asino
Villaggio globale
• Laboratorio Sociale La Talpa
• Lettere Caffè
• Libreria Contaminazioni
largo Riccardo Monaco, 6
• Libreria La Fronda
• Lo Yeti
• Odradek
• Rinascita
• Teatro Ygramul

Saint Imier (Svizzera)
• Espace Noir

San Francisco (Usa)
• City Lights

San Giorgio a Cremano (Napoli)
• Bottega del Mondo Gaia,
via Pittore, 54

Sassari
• Odradek

Savona
• Libreria Moderna

Sydney (Australia)
• Black Rose
Bookshop

Siena
• Feltrinelli

Torino
• Comunardi
• Feltrinelli

Trento
• Rivisteria

Treviso
• Centro del libro

Trieste
• In Der Tat

Verona
• Rinascita

Vicenza
• Librarsi

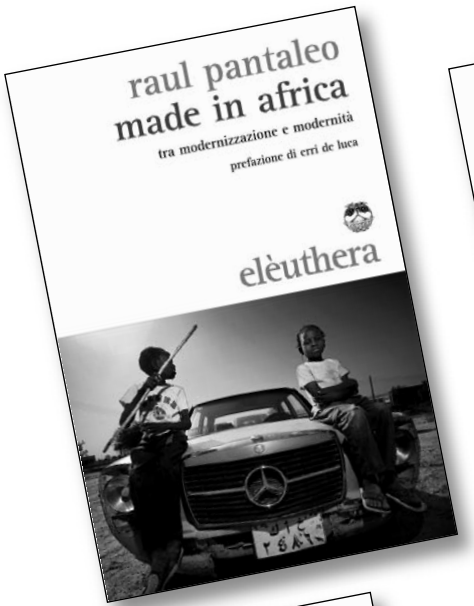
Vittorio Veneto (Tv)
• Libreria La Fenice

Volterra (Pisa)
• Libreria Lòrien

elèuthera

libri per una cultura libertaria

168 pagine
euro 13,00



152 pagine
euro 12,00

168 pagine
euro 13,00

120 pagine
euro 12,00

Il catalogo completo può essere
richiesto a **elèuthera**
tel. 02 26 14 39 50 - fax 02 28 04 03 40
cas. post. 17002, Milano 67 20138 Milano
e-mail: eleuthera@ eleuthera.it
Il catalogo può essere scaricato
in formato Pdf dal sito: www.eleuthera.it

ISSN 1128-9686
9 771128 968008 00004>